

Fabio Bazzani

UNA SCIENZA NÉ TRISTE NÉ GAIA  
ETICA E NICHILISMO

«A un amico della luce  
Se fiaccarti occhi e sensi non vuoi,  
Rincorri pure il sole, ma all'ombra!».  
(Friedrich Nietzsche, *La gaia scienza*)

«La triste scienza [...] si riferisce ad un campo  
che passò per tempo immemorabile come il  
campo proprio della filosofia, ma che, dopo la  
trasformazione dei metodi di quest'ultima, è  
caduto in preda al disprezzo intellettuale, all'  
arbitrio sentenzioso, e infine all'oblio: la dot-  
trina della retta vita».  
(Theodor Adorno, *Minima moralia*)

«Lo scrittore in quanto tale non è malato, ma  
piuttosto medico, medico di se stesso e del  
mondo. Il mondo è l'insieme dei sintomi di  
una malattia che coincide con l'uomo».  
(Gilles Deleuze, *Critica e clinica*)

*Questioni preliminari*

In quanto scrittore, l'eccentrico spirito nietzscheano si fa medico di se stesso. Egli cura se stesso con l'ignorare gli esiti e le intenzioni delle azioni che compie: "non mi si giudichi per le mie azioni", sembra dire, "bensì per quel che sono, cioè per quel che voglio". Lo scrittore è bravo medico solo nella misura in cui il suo agire sia orientato esclusivamente a se stesso e solo nella misura in cui voglia se stesso, e nel voler se stesso voglia un mondo che lo rispecchi, aldilà del mondo e dell'uomo, aldilà del vero malato. Vi è un piacere nel suo agire, e questo piacere rappresenta la sua morale. La pratica letteraria è strumento e misura di questo pia-

cere, la cura di sé e del mondo, la propria salute.

Ma nella torsione estetica della morale in quanto pratica letteraria non si va oltre il “sintomo”, arrestandosi alla diagnostica. Le potenzialità di cesura nel Discorso, proprie della pratica letteraria, giungono a coincidere con il sintomo stesso, con la dichiarazione di uno stato di malattia nella medesima misura in cui venga formulata la diagnosi. Con la pratica letteraria, insomma, si coglie il sintomo di un qualcosa – ed è il sintomo a riguardare lo specifico dell’estetico quale inerenza ad una ermeneutica etimologicamente segnata<sup>1</sup>. Nel suo essere narrazione del sintomo, la pratica letteraria è quel medico che cura i sintomi, il mondo, l’uomo, prendendosi cura solo dei sintomi ma disinteressandosi del mondo e dell’uomo, anzi riducendo a sintomi in sé e per sé tanto l’uomo quanto il mondo. La pratica letteraria, che assumiamo a metafora della molto moderna conversione della morale in estetica, o in analitica formale, o in descrittivismo etografico, riconduce, in tal modo, ad immagine dotata di senso autorappresentativo ciò che sta ben oltre ogni semplice rappresentazione, la malattia stessa, vale a dire la perdita dell’uomo, dell’uomo ridotto a Discorso, dell’uomo in quanto Discorso: lo svanire dell’uomo, la sua dimenticanza.

In questo studio, invece, ad interessare è proprio il dato della perdita, della evanescenza dell’umano, della riduzione del soggetto umano a Discorso, insieme alla possibilità di un risanamento, o di un sapere per un risanamento. In altre parole, quel che interessa, in questo studio è il divenire, a muovere dal sintomo, di una prospettiva di salute quale “prendersi cura”. Il che non indica, semplicemente, cogliere quel che vi sia di “non malato”, bensì la possibilità di andare oltre quelle cesure del Discorso che l’estetico sa additare solo sintomaticamente; indica, cioè, l’andare oltre l’implicazione della cesura che già nella formulazione della sussistenza di un sintomo può essere scorta. In altre parole, indica la salute dell’uomo, il suo essere non malato, come rovesciamento di quanto si pensa come salute: una salute “dominante”, incardinata nel/e incarnata dal Discorso, con il suo portato di dimenticanza trasvalutato in analitica del dato di realtà, e con il suo portato di falsità pensato per “vero”.

In *Critica e clinica*, del 1993, Deleuze parlando di salute richiama ad un “di fuori”, ad un’eccedenza di vita, ad una irriducibilità della “potenza della vita” nelle forme dell’immagine puramente rappresentativa (in ulti-

<sup>1</sup> Il “sentire”, nel sintomo, un qualcosa che sta oltre, al di qua e/o aldilà, del sintomo medesimo, ma non il cogliere un tale al di qua e/o aldilà.

ma istanza la falsa salute del Discorso dominante; dell'estetica, potremmo dire, del Discorso in quanto tale)<sup>2</sup>. È appunto questa vita, potente nella sua ontologica eccedenza, che qui interessa, quella sua referenza al soggetto umano irriducibile a Discorso. Il che rinvia ad una teoretica che si fa etica e ad un'etica che è teoretica di per sé, in grado di porre, sul piano conoscitivo e sul piano dell'orientamento per un agire, un dato di senso ed un valore di verità correlato a quel dato di senso.

Ma può non esservi malattia? Può esservi uomo che non sia Discorso e che non pensi e non si pensi nel Discorso? La salute è un originario oppure è una acquisizione possibile? In un ordinario giuoco di luci ed ombre, la salute si pensa come luce, la malattia come ombra. Sotto questo profilo, allora, si è sani nel Discorso e si è malati al di fuori di esso. Il Discorso è luce, l'eccedenza rispetto al Discorso è ombra. Tuttavia, se l'essere non malato implica un rovesciamento di quanto si pensa come salute, lo stato originario non è salute bensì malattia (così come non è pace, bensì conflitto; non è giustizia, bensì ingiustizia etc.); se è così, allora salute significa risanamento. Gli occhi e i sensi *sani* di cui parla Nietzsche giungono a significare, allora, occhi e sensi *risanati*, coglimento della luce vera in quanto ombra, coglimento dell'ombra nella falsa luce del Discorso. La "salute" non è dato di origine bensì conquista, l'esito di un percorso di sapere, nonché il percorso stesso che si fa man mano "gaio" quanto più si allontana dalla malattia della nascita: da una malattia che è dovuta ad un atto di violenza, di separazione dalla vita.

Si nasce infatti nel Discorso, cioè si nasce distanti dalla nostra dimora vitale e per sempre la si perde; si nasce malati, poiché gettati immediatamente in un'esistenza che esprime non la vita nella sua potenza bensì la vita nelle sue forme estetiche-discorsive d'immagine. Si tratta di un'esistenza che, dimentica della vita, non ne conosce la "rettitudine", non ne ha la misura. Violenza, allora, come segno di una dualità, di uno sfalsamento, di una sostituzione di ciò che giustifica ogni rappresentato con il rappresentato in sé. Nell'affermarsi del pensiero duale, nel costituirsi in verità di ciò che altro non è se non sostituzione d'immagine, la verità della vita scompare, la vita diviene Nulla. La violenza della nascita è dunque il gettarsi in un'immagine che si fa di per sé qualcosa a scaturire dal Nulla e che dunque "corregge", "risana", il Nulla in Nulla: la malattia che si dà per salute, il falso che si dà per vero.

Cosa può allora significare il pensare ad una acquisita salute, ad una

<sup>2</sup> G. DELEUZE, *Critica e clinica*, trad. it. di A. Panaro, Milano, Cortina 1996.

*fröhliche Wissenschaft* come risanamento? Se la scienza si fa gaia in un percorso di sapere che è, come si diceva, percorso di risanamento, allora essa non può che costituire i momenti stessi secondo i quali un tale percorso si scandisce, a muovere dal momento più doloroso di tutti, da quello violento della nascita come separazione dalla vita. Separarsi dalla vita cos'altro è se non sanzione di morte, di esistenza come morte? Il percorso della gaia scienza si snoda così nella morte, è quella luttuosa afflizione che come *traurige Wissenschaft* si esprime nella mesta denuncia di un venir meno dei presupposti medesimi, delle generali pre-condizioni, per una vita "sana". Mesta denuncia ma anche rimpianto, lutto non ancora completamente esplicito della originaria separazione, della perdita, insieme alla consapevolezza che l'uomo ridotto a Discorso non sa la separazione, la violenza e la malattia, cioè non sa la perdita come perdita, non sa che un'immagine di salute acceca con la sua evidenza priva di ombra e che nell'acceccamento dell'evidenza questa immagine stessa mostra l'acceccamento come salute, l'evidenza come realtà. Il percorso della gaia scienza è dunque, nella consapevolezza di un dover ancora spiegare il lutto, l'acquisita coscienza di una perdita nei confronti della quale spiegare proprio quel lutto. Il risanamento, così, la condizione per una vita "sana", "retta", nonché la vita sana e retta in quanto tale, altro non è che svuotamento di una pienezza di "realtà" nel suo semplice, illusorio e falso, rappresentarsi in un'immagine che sostituisce sé alla vita. La scienza del risanamento, gaia poiché foriera appunto di salute, ripara nell'ombra dotando l'ombra di pienezza e di corpo. Nel gioco delle inversioni, nel rovesciamento del senso e del valore di verità, luce ed ombra, immagine e realtà, evidenza e vita, vanità e corpo, si mettono incessantemente in gioco: sullo sfondo di un irradimento di luce abbagliante si stagliano sempre quelle evanescenti ombre che rappresentano i soggetti umani stessi.

Rischiariati dal baluginio della teologica ed illuministico/positivistica *ratio*, costruiti come semplici rifrazioni di una ragione universale e di un Dio, son proprio i soggetti umani a costituire l'ombra, l'oblio dell'unico "campo" significativo per il definirsi dell'esistenza in sé. Non si pensano i soggetti umani, ma si pensano le loro rifrazioni d'immagine. Come si può spiegare un lutto se l'oggetto del lutto è una mera immagine che nella luce dilegua? Pensare ad un'acquisita salute vorrà allora dire recuperare la dimensione di una "realtà" svuotata di luce, umbratile, non evidente, non svanente di questi soggetti, risolvendo così la perdita, risanando l'afflizione e la mestizia del rimpianto: coscienza dell'oblio di una perdita, appunto, nella coscienza di una ancora necessaria esplicazione del lutto.

Come la gaia scienza non può non esser triste? Triste perché nel lutto per la violenza mortale della separazione e perdita, ma triste anche perché ignorata come scienza, insaputa, ridotta ad “arbitrio sentenzioso”, “intellettualmente disprezzata”, dimenticata da una filosofia che non è più tale bensì semplice appartenenza al Discorso, ad oggetto/funzione di Sistema, che è solo *sképsis* – per dirla con l’Husserl della *Crisi* –, cioè eliminazione di una questione stessa di senso oltre l’evanescente “realtà” dei soggetti abbacinati dal sole della *ratio* metafisica. Una gaia scienza, triste, insomma, perché vive in una inefficace, impotente, eccedenza. Triste perché la perdita è la perdita di se stessa, ma anche perché la perdita di se stessa è l’unica conferma che essa possa avere di se stessa. Il suo, per di più, è un oggetto triste, un oggetto che essa ha lontano da sé, che pensa nella lontananza da se stessa e che in tal modo assume a conferma di se stessa in sé. Questo oggetto è una forma di sapere, cioè è un sapere in quanto denuncia di un oggetto, triste perché irrevocabilmente lontano nella conferma, e conferma proprio perché lontano. Questo sapere in quanto sapere di una denuncia ha un oggetto che determina proprio questo sapere in quanto denuncia; un tale oggetto del sapere di una denuncia, che conferma nella propria lontananza la tristezza della gaia scienza, si dà come consapevolezza di una mancanza di consapevolezza: il venir meno della soggettività umana, il suo ricondursi a mera rifrazione, il suo non essere oggetto della coscienza dei soggetti umani, per il motivo, radicale, che questi soggetti non sono soggetti e non sono umani bensì, appunto, riduzioni al Discorso nell’esser sostituiti dal Discorso.

Con parole diverse: la denuncia ha a proprio oggetto una pervasività della *ratio* che, incarnata nelle forme della tecnica contemporanea, riscrive la soggettività umana come articolarsi di queste forme medesime. La luce della ragione si disloca e si rifrange in queste forme, le quali non hanno referenza alcuna alla soggettività umana, se non come sostituzione ad essa, e dunque in senso del tutto funzionale, vale a dire a legittimazione del loro sostituirsi ad un qualcos’altro assumendone ogni valenza di soggettività. L’oggetto triste della scienza triste – o della scienza che si fa gaia proprio perché triste, nel percorso e nella denuncia per un risanamento –, è allora questa razionalità della tecnica che si pone a soggettività grazie ad un processo di desoggettivazione dei soggetti umani. Proprio perché pervasiva, questa soggettività desoggettivante in sé tutto ingloba, anche ciò che può apparire come affermazione di soggettività “umana”, come controtendenza rispetto alla desoggettivazione sostitutiva, costituendosi così a Sistema, a Discorso rappresentativo di realtà e verità, a

paradigma teorico, culturale e morale.

I soggetti umani si mutano negli oggetti – o meglio, poiché in un quadro sostitutivo, nelle funzioni – di questa soggettività, di questo Discorso; soggetti intesi nel loro insieme di massa, come un insieme è quel Discorso: soggetti come ombra della luce. Lo spazio di questa massa è l'assenza di soggettività, e in questo spazio non si dà spazio ad un sapere la soggettività, bensì solo ad un sapere la soggettività secondo la figura della desoggettivazione propria del Discorso. La desoggettivazione non lascia insomma spazio, nel sapere di massa, nella sua opinione (compresa l'opinione filosofica della *sképsis*), a controtendenze che sappiano dischiudersi al sapere, intendendo con ciò il porsi di una questione inerente ad un senso e ad un valore di questi soggetti nel quadro della desoggettivazione stessa, del sapere del Discorso. Non controtendenze di sapere – neppure nel luogo dell'inglobamento del Discorso –, bensì, per così dire, "arretamento" rispetto al sapere medesimo del Discorso, negazione di ogni sapere, anche di quel sapere/già-saputo, "matematico", di mero *riconoscimento*, di cui il Discorso si sostanzia e di cui la *ratio* è emblema. Soggetti, dunque, ridotti ad una sorta di "ferinità tecnologica" e per tal motivo sempre più funzionali al Discorso, pezzi essi stessi di Sistema, sempre più gettati con violenza nell'esistenza, sempre più distanti dalla vita, sempre più pensati nella forma della sostituzione. La radicale malattia di tali soggetti è proprio l'esser scalzati dall'origine delle loro peculiarità umane: pensati, posti, come ombra della luce, come rifrazione evanescente, non come enti della vita.

Ed è allora questa la malattia che rende triste la scienza e su cui la triste scienza si concentra con finalità "terapeutiche", e che richiede il risanamento gioioso del sapere, il recupero del "prima" rispetto alla dimenticanza dell'uomo, la conchiusa esplicazione del lutto.

Di fatto è questa l'unica possibile prospettiva morale in un quadro di sapere che, nel Discorso della *ratio*, fa morale di per sé quel che invece è violenza disumanante, ancora una volta sostituendo il vero con il falso, la realtà con la presente evidenza, per poi tradursi in un costume di massa situato a radicale eteronomia rispetto alla vita di per sé e al sapere la vita. Sotto questo profilo, che è profilo del Discorso, del Sistema, la *ratio* si mostra come totale non moralità, come malattia, come metafisica della violenza originaria. Nella riduzione a *slogan* del motto dal sapore illuministico che, ad esempio, si rappresenta nel "Capriccio 43" di Francisco Goya, *El sueño de la razon produce monstruos*, si può leggere la sintesi estrema del Discorso, insieme al capovolgimento ideologico del portato

di verità (di senso e valore) del sapere: l'oblio della vita è pensato come la vita, la dimenticanza del vero si trasforma nel vero, la violenza originaria sull'umano e il costruirsi di un *éthos* eteronomo rispetto ai soggetti e al loro decidere e agire si traducono in decisione e in autonomia di scelta: la ragione è la logica del mondo e questa logica si pensa come autonomia di scelta, come decisione; la ragione è un appartenere, il suo sonno un eccedere. Insomma, ancora una volta, la ragione è la salute "dominante", il sonno è la malattia, secondo il solito schema del rovesciamento di senso e valore, e della sostituzione.

Ma ciò, non sempre e non necessariamente, solo, appunto, nel suo ridursi a *slogan*, a funzione semplificata del Discorso. *El sueño de la razón produce monstruos* è formula equivoca, appartenente ed eccedente.

Il sonno della ragione genera i mostri della metafisica tradizionale; dunque la ragione, nei riguardi di questa, è figura di liberazione. In quella forma tradizionale di metafisica, il sonno della ragione genera i mostri di una desoggettivazione in quanto subordinazione dei soggetti umani alle violente *qualitates occultae* originate da un Logos divino, distante dalla vita nella stessa misura in cui assomma in se stesso la vita e così facendo la sterilizza.

Tuttavia, anche: il sonno della ragione genera i mostri della metafisica moderna, poiché a tacere è proprio la ragione nella misura in cui essa si afferma come *ratio* di una *mathesis universalis*. La ragione in quanto attività del pensare vien meno e si muta in adeguamento del pensare ad una "matematica" oggettività, ad un semplice sapere di apprendimento, di *riconoscimento*. I soggetti sono passivi di fronte al "dato" di realtà che si impone nella propria evidenza. Nella moderna forma della metafisica, il sonno della ragione è appunto una tale passività dei soggetti rispetto al presunto "immediatamente evidente", una desoggettivazione in quanto subordinazione alla ragione "oggettiva" – nelle "cose" –, alla violenza originaria di una ragione che – nuova figura del Logos tradizionale – surroga la vita stessa ad essa sostituendosi (logica del mondo moderno in quanto tecnica, conoscenza funzionale e strumentale di Sistema, sapere come matematico apprendimento, riconoscimento di un già-conosciuto).

Il che rinvia, anche sotto questo duplice profilo, alla scienza triste nelle due figure della metafisica, ma anche alla gaiezza del risanamento: si tratta di svegliare la ragione, di destarla alla formulazione di un giudizio critico in contiguità alla vita: né Logos divino né evidenza di realtà. L'itinerario di una salute possibile non può allora essere che un "ricordare" il soggetto, ponendo una questione di senso e valore come questione di ve-

rità e di morale. In questo itinerario, allora, la scienza non si mostra né per triste né per gaia, ma si mostra come il sapere di una ragione interrogante, aperto all'oltre della desoggettivazione e del suo Discorso, non rinserrato né nelle logiche del divino né in quelle della *ratio* secondo le forme della *mathesis*. Nel motto sopra riportato vi è una dimensione, come si notava, equivoca, di appartenenza e di eccedenza. La dimensione della eccedenza rinvia alla dottrina stessa della "retta vita" quale oltrepassamento della logica del mondo, quale itinerario di salute. Quella dottrina indica la posizione medesima della domanda etica sul come si debba vivere. È da qui che questo studio prende le mosse.

Vi è un'unica risposta possibile al come si debba vivere ed è risposta che coincide con la domanda etica medesima: si deve vivere "rettamente". Vivere rettamente si definisce nel proprio opporsi a ciò che non è retto, ad un agire che è l'agire inerente alla logica del mondo. Originario, dunque, non è il vivere rettamente bensì la logica del mondo, la malattia data per salute, la quale di per sé è indifferente alla "retta vita": la logica del mondo è l'agire "utilmente", l'agire secondo un "sano" che però è "malato". Nell'agire utilmente si può anche agire rettamente oppure non agire rettamente, si può agire bene oppure si può agire male. Bene e male si giudicano sulla base dell'utile. Vivere rettamente, dunque, si definisce, più nello specifico, nel proprio opporsi al giudizio di bene e male sanzionato dall'utile. Ma questo solleva una domanda ulteriore: perché non fare il male se fare il male è utile? Oppure, anche, con torsione estetica: perché non fare il male se il male reca piacere? Necessariamente vivere rettamente significa agire in maniera opposta all'utile e al piacevole? Ma questa domanda ulteriore contiene ancora una domanda: può esservi il piacevole, e può esservi l'utile, nel fare il male? Nella malattia del mondo, il male è il dato di appartenenza, ne rappresenta il modo corrispondente alla "sostanza"; è proprio una tale corrispondenza tra modo e sostanza a non consentire di scorgere la malattia. Rovesciamento di senso e valore anche in questo caso, sostituzione della verità con il falso. Il chiedersi, allora, se vivere in rettitudine necessariamente indichi un vivere in maniera opposta all'utile e al piacevole significa porsi una domanda di "sostituzione", lecita esclusivamente in una logica, quella del mondo, che capovolge i termini del vero e del falso, del sano e del malato.

Dunque, in generale, è lecita la domanda "perché non fare il male?". Si può rispondere su due versanti, a loro volta determinati sulla base di una distinzione di grado qualitativo della domanda principale: *a.* si può porre



la domanda “perché non fare il male?” su uno sfondo malato, nel quadro di una “logica” in cui i soggetti si danno a semplici rifrazioni di una luminosa ragione quale sanzione di utile e piacevole? *b.* radicalmente, si può porre quella domanda sul crinale di una cesura con quella logica, nel quadro di un pensiero che definisca un percorso di salute, in un quadro, cioè, in cui quelle rifrazioni man mano acquisiscano il senso di una risanata agnizione dell’ente in quanto soggetto vivente? Sul primo versante, *a<sub>I</sub>*, è possibile porre una domanda del genere quando sembra mancare il presupposto medesimo del domandare – l’ente, il soggetto – e quando l’oggetto di questa domanda – il suo senso, il suo valore – si danno solo nell’appartenenza totale alla malattia? Sul secondo versante, *b<sub>I</sub>*, è possibile porre quella domanda quando in una prospettiva di senso e valore necessariamente si esclude il fare il male di per sé? E su questo secondo versante, ancora, è possibile tentare il superamento stesso della domanda tramite una asserzione diretta, quella di “non fare il male”? È cioè lecito asserire semplicemente, senza una supposizione di pre-condizioni, “non fare il male”? La difficoltà consiste nel fatto che quella supposizione non può essere eliminata. L’asserzione “non fare il male”, infatti, si mostrerebbe priva di un senso specifico se non negasse un originario, se non si ponesse cioè a negazione di quella logica del mondo di cui si diceva, della sussistenza di una situazione di malattia, della presenza di una sanzione di bene e di male sulla base di un utile di ragione. L’asserzione “non fare il male”, cioè, implica una negazione negativa, il *non* di una malattia – di una situazione di inconsapevole dolore e di non saputa afflizione –, il *non* che conferisce ad una tale asserzione appunto il senso proprio. Vale a dire: nell’asserzione “non fare il male”, pur nel suo rappresentare cesura nella logica “malata” del mondo, risiede il *non* della malattia e dunque il rischio dell’appartenenza, quel *non* che fornisce a “non fare il male” il significato stesso di una cesura proprio nell’appartenenza.

In altre parole: l’asserzione “non fare il male” oltrepassa la domanda “perché non fare il male?” sul piano etico della liceità stessa della domanda, mostrandone la non liceità morale; in un quadro etico, infatti, la domanda “perché non fare il male?” neppure è da porre: in esso vale solo l’asserzione diretta “non fare il male”. “Non fare il male”, però, continua a darsi sulla base di una pre-condizione di male che, a sua volta, come si è visto, giustifica l’asserzione stessa del non fare il male. “Non fare il male” si dà, cioè, come esigenza di distanza, di disappartenenza, rispetto ad una situazione di malattia e dunque come riconoscimento della malattia stessa, come apparire di questa nella forma della negazione di questa. Sot-

to un tale profilo, il senso e il valore, la verità e la morale conseguono ad un *non*. La dottrina del vivere rettamente consegue, allora, a un *non*, e ciò ha implicazioni relevantissime tanto sotto il riguardo della tradizione filosofica di cui quella dottrina fa parte, quanto sotto il riguardo della critica di una tale tradizione e delle sue possibilità di superamento. Cornice, dunque limite, dell'intera questione è l'impianto categoriale stesso che la rende formulabile; cornice, dunque limite, è, ancora una volta, la ragione.

In generale, tanto nella domanda quanto nell'asserzione, centrale è il modo stesso del porre la questione, vale a dire la forma linguistica secondo la quale questa viene costruita. Il senso e il valore di essa, così, si riducono a forma del concetto, del linguaggio, contribuendo, anche per questa via, a formare la struttura sostitutiva del Discorso rispetto alla vita ed al suo apparire negli enti e nelle loro esistenze. Già questo marca una insufficienza di senso e di valore, una estraneità rispetto ad essi, una surrogazione della verità e della morale con il categoriale. Una prima conseguenza è la seguente: non solo la domanda "perché non fare il male?" non è lecita sullo sfondo di una posizione di valore etico a muovere da una teoretica ricerca di verità, ma neppure lo è l'asserzione diretta "non fare il male". Nondimeno, tanto la domanda quanto l'asserzione appartengono alle forme stesse in cui il senso e il valore appaiono – le medesime forme linguistiche altro non sono che modi di un tale apparire –. Se, dunque, l'analisi su quella domanda e su quell'asserzione mostra il limite insuperabile dello sfondo linguistico-categoriale, di ragione, sul quale essa si pone, nello stesso tempo una tale analisi rappresenta anche l'unica possibile condizione per una cesura del limite, poiché è indicativa della consapevolezza della sussistenza stessa di un limite. Ed allora, come si diceva, cerchiamo, con la costante avvertenza che ci muoviamo su un orizzonte limitato dalle forme del categoriale/linguistico, di cogliere il significato (su questo orizzonte) di quella domanda e di quella asserzione.

Quella domanda e quella asserzione sono tradizionalmente sottese ad ogni determinazione valoriale, e risuonano, *implicite* e/o *esplicite*, sia nella formulazione precondizionale ad ogni etica, nel *neminem laede*, pur con i suoi limiti di indifferentismo morale, sia nella formulazione diretta di un ben-agire, del *quantum potes iuva*, pur con i suoi limiti prescrittivistici. Ci troviamo, così, subito di fronte ad una esigenza di definizione a margine di una duplice difficoltà che riguarda, appunto, quella esigenza stessa di definizione inerente ad una pratica traduzione della domanda "perché non fare il male?", del resto già scorta per illecita in un quadro di senso e valore: tradotta nel superamento dell'asserzione diretta "non fare

il male” (*neminem laede*), spingendosi sino a “compi il bene” (*quantum potes iuva*), l’oltrepassamento di quella illecita domanda si declina tanto nella indifferenza quanto nella prescrizione morali. “Non fare il male” è il limite del non agire per il “bene”, o del non agire in sé, ma al contempo è l’indicazione della necessaria condizione per-il-“bene”, la pre-condizione di ogni pensare ed agire secondo senso e valore. “Compi il bene” è il limite della obbligatorietà di ogni pensare ed agire secondo senso e valore a prescindere dal pensare e dall’agire medesimi nel loro sempre essere-in-situazione, ma nello stesso tempo è l’indicazione dell’essere di una tale obbligatorietà l’unico correttivo dell’indifferentismo medesimo, del non agire. Comunque, sia l’asserzione “non fare il male” sia l’asserzione “compi il bene” costituiscono risposta positiva, “risanata”, alla domanda “perché non fare il male?” e dunque sono cariche di una implicita negatività; si tratta, cioè, di una risposta che sostiene, nel proprio medesimo articolarsi, un affrancarsi dalla negatività della domanda negandola, un determinare un senso di verità e valore lontano dall’errore e dalla malattia, sì da risciversi, nella congiunzione dei due piani, quale classico *chi conosce rettamente agisce giustamente*, eliminando dunque, come si osservava, la possibilità stessa di fare il male su uno sfondo di verità. Il che, però, marca, ancora una volta, più che la valenza della obbligatorietà del “bene” l’esigenza di una precondizionalità del non fare il male. E dunque, pur con i limiti a cui si è fatto cenno e sui quali torneremo con maggiore ampiezza, a quella domanda eminentemente si risponde nell’unico modo a nostro avviso praticabile, ovvero direttamente asserendo *non fare il male*, dunque a prescindere dalla sua possibile traduzione nel “compi il bene” ma anche a prescindere radicalmente dalla domanda stessa; il che non significa ignorarla, né fingere che non sussista con la sua implicazione di un *non* fondamentale, ma significa sospenderla nella prospettiva di una definizione di senso e valore. È infatti chiaro che nella formulazione diretta “non fare il male” si continua ad avvertire il dato della domanda, e dunque l’elemento dell’illecito in sé, ma è altrettanto chiaro che quello dell’asserzione diretta è l’unico modo praticabile per la possibile definizione di un piano di valori. Il che, certo, non significa che un tal modo rappresenti di per sé dato risolutivo sul piano dell’agire né sul piano teorico, di verità, fondativo dell’agire. Forse potremmo dire che quell’asserzione è quanto di meglio si riesca a stabilire per la delineazione di una prospettiva etica, anche se il meglio non necessariamente indica il soddisfacente o il decisivo. “Non fare il male”, che riguarda l’*éthos* di ogni ente, vale a dire l’ambiente di vita, la situazione di esistenza in cui ogni ente

si trova già con la nascita, non risulta né soddisfacente né decisivo, cioè non adeguato a quel piano di verità che giustifica in senso non evanescente la realtà esistenziale stessa di ogni ente. È il meglio, allora, in relazione all'articolarsi di un'esistenza, ma non è in grado di esprimere quella verità d'Essere, di vita, in cui l'esistenza si radica. È il meglio, inoltre, anche sotto un altro riguardo, quello della maggiore "distanza" dall'aporema nichilistico inerente alla scaturigine della vita dal Nulla – a cui abbiamo fatto cenno ma sul quale ci diffonderemo ampiamente in seguito –, poiché, pur senza potersi affrancare dal nichilismo, si mostra tuttavia come segno di una consapevolezza di questo: se nella domanda "perché non fare il male?" si accoglie la posizione nichilistica del male medesimo e del Nulla che teoreticamente lo fonda, nell'asserzione diretta "non fare il male" il nichilismo si mostra come avvertenza di un problema inerente alla insostenibilità in quanto tale del Nulla a fondamento e/o del Nulla, come vedremo, a pro-getto di Dio e/o a rigetto della decisione divina nel suo scegliere l'Essere e, a muovere da qui, l'ente, il mondo, l'*éthos*.

Chiedersi, allora, "perché non fare il male?" implica la possibilità stessa di farlo, cioè dà liceità alla fondatività del *non*, senza cesura alcuna rispetto al *non* che sostanzia *éthos* e Discorso, l'esperienza immediata che nella nostra esistenza compiamo. Asserire, invece, "non fare il male" corregge quella domanda stessa non accogliendone la liceità, pur continuando a svolgersi per via negativa con l'investire il *non*, o la negazione del *non*, dunque ancora una volta il *non*, di valenza veritativa. Il che è ulteriore segno del limite categoriale, razionale-concettuale, nel quale l'argomentazione, per sua natura medesima, si svolge.

E dunque, quale contenuto e quale specifico significato possiamo attribuire all'espressione "non fare il male"? Chiaramente si argomenta in forma relativa e per contrasto, ma il fatto di argomentare in riguardo ad un contenuto e ad un significato non residente nell'argomentazione in quanto tale incrina il limite linguistico-categoriale, ponendo in prospettiva il recupero di un senso ma anche, al contempo, denunciando (e quindi rendendo palese) l'investimento ontologico di quel *non* che domina l'argomentazione stessa.

Nondimeno, anche se in riguardo ad un contenuto di senso, e dunque nell'ambito di una cesura della trama semplicemente linguistica, non sono possibili facili automatismi che l'andamento in forma relativa e di contrasto dell'argomentazione potrebbe suggerire. Come infatti si ricordava, "non fare il male" non significa "fare il bene" ma può anche significare tanto "fare il bene" quanto "non fare il bene". In altre parole, "non fare il

male” è indicativo tanto del “fare il bene”, nella misura in cui traduca nel limite prescrittivistico della obbligatorietà il limite indifferentistico della precondizionalità morale, quanto, appunto del “non fare il bene”, nella misura in cui si arresti alla precondizionalità morale in quanto tale, al “non fare il male” in sé e per sé.

È tuttavia possibile, e a muovere proprio dal “non fare il male”, spingersi ad un “fare il bene” senza scadere nel prescrittismo. Ciò richiede una decisa fuoriuscita dal dato linguistico ed un ripensamento globale dello sfondo su cui situare l’argomentazione etica, di uno sfondo, cioè, che incentrato su una definizione di verità e valore, introduca la determinazione specifica e della verità e del valore, la loro referenza al piano di un pensare e di un agire intesi non nella sterilizzazione di una astratta desoggettivazione ma intesi in quanto pensare ed agire di enti che pensano e che agiscono in situazione-oltre-la-situazione. Sotto questo profilo, verità e valore vengono a delinearsi come costruzione di un sapere ad espressione ed orientamento di un luogo esistenziale, di un *éthos*, in cui gli enti, ciascun ente, si danno in reciproca, fluente, relazione, nell’*éthos* e al di là dell’*éthos*, di *quell’éthos*.

Cos’è allora il bene, fare il bene? Su uno sfondo di verità e valore, fare il bene, nella sua referenza ad un contenuto di senso, è adeguamento alla verità stessa, cioè presa in carico di un sapere che è il sapere dell’ente in situazione-oltre-la-situazione, il sapere di un ente che nella propria esistenza esprime il senso che una tale esistenza fonda, e che è senso vitale accomunante tutti gli enti – e dunque posti ontologicamente in relazione. Fare il bene è, in altre parole, presa in carico dell’Essere e di un sapere l’Essere nelle sue forme di esistenziale presenza, forme di *éthos* e di relazione fra gli “abitanti” dell’*éthos*; relazione che, se presenza di Essere, rispecchia necessariamente l’Essere nella propria identità con sé, vale a dire rinvia ad un Essere in quanto relazione di sé con sé<sup>3</sup>.

Ma se la pre-condizione del “fare il bene” è il “non fare il male”, allora, per i motivi osservati, anche il “non fare il male” implica una relazione o, per meglio dire, implica la consapevolezza del sussistere di una relazione degli enti nell’*éthos*, anche se non implica un prendersene cura. Il prendersi cura della relazione è un tradurre il limite indifferentistico della pre-condizione nel valore “fare il bene” privo di obbligatorietà prescrittiva.

Ora, prendersi cura della relazione, passare dalla pre-condizione al va-

<sup>3</sup> Per la comprensione e giustificazione profonda di questi temi, devo rinviare a F. BAZZANI, *Verità e potere. Oltre il nichilismo del senso del reale*, Firenze, Clinamen 2008.

lore, rinvia ad una decisione che fa della relazione stessa oggetto da cui non si può prescindere. Si notava come con la relazione si richiami il luogo esistenziale degli enti, ovvero la situazione, l'*éthos*. È tuttavia opportuno precisare che “prendersi cura” della relazione, dal momento che relazione non necessariamente ed univocamente richiama *éthos*, non necessariamente sta ad indicare un prendersi cura dell'*éthos*. Vi è un qualcosa di assai più fondamentale, un qualcosa che oltrepassa l'*éthos* e che pur senza rinviare ad Essere in senso stretto ed alla pienezza della questione ontologico/conoscitiva nondimeno rinvia, nelle forme dell'apparire, ad una valenza significativa d'Essere. Questo qualcosa, che appunto riguarda la decisione del prendersi cura, investe allora una significatività d'Essere nell'apparire dell'Essere, o, potremmo dire, la sua significatività più rilevante, il luogo medesimo nel quale l'Essere può esser posto a questione; investe, così, l'ente, ma non nella sua generica significazione di presenza, bensì l'ente in quanto soggetto umano in cui l'Essere appare nella sua forma più altamente significativa, in quanto luogo, come si diceva, della questione dell'Essere. Questo “qualcosa”, dunque, è il soggetto umano che “decide”. Questo “qualcosa” è quel che “classicamente” possiamo chiamare *l'umano*, radice medesima del soggetto decidente, il dato fondativo stesso di ogni *éthos*, non riducibile, tuttavia, al tempo storico dell'*éthos*, o dell'*éthos qui ed ora*. Già questa definizione dell'umano, quale significatività di Essere nel diretto apparire dell'Essere stesso, è un passo verso il “risanamento”, verso una rimemorazione di quel che si è perduto, un richiamo alla vita quale fondamentale dimora, quale originario *éthos*. Tra l'*umano* e l'*éthos* si disloca un rapporto “dialettico” che solleva un po' dalla mestizia, per un sapere che nell'accecamiento sa pensare le ombre corporee, fisiche, pensanti, decidenti degli enti; un rapporto “dialettico” tra l'oltemporale di un apparire che significa l'Essere ed il tempo che rappresenta immagine dell'*éthos*. Un rapporto dialettico, allora, tra la storicità delle forme dell'*éthos* e ciò che a queste forme risulta non sovrapponibile. Possiamo così, preliminarmente, definire l'etica stessa come prendersi cura della relazione umana nella sua significatività d'Essere, su un piano non riducibile a tempo storico, fondamentalmente stabilendo un rapporto tra l'oltempo dell'umano ed il tempo dell'*éthos*. Definire l'etica in questi termini mostra non momenti di esclusione reciproca bensì combinarsi di tempo ed oltempo: una relazione umana che non può ignorare il proprio farsi storico/temporale ma che ad esso non può totalmente ricondursi.

Ancóra generalmente: parlare di etica è porre una questione, vale a dire

è un riferire la dialettica tra umano e storico ad una determinazione di sapere. In generale, si tratta di una questione relativa alla legittimità medesima del parlare di etica, nella misura in cui questa venga delineata entro i termini di una riflessione sull'agire/e di un orientamento dell'agire "pratico" degli uomini nel loro tempo storico sulla base di una referenza oltre-temporale/umana. In questo senso, la questione della legittimità dell'etica risulta in inerenza ad una prassi sulla base di una teoresi, per come quella prassi e quella teoresi son venute tradizionalmente articolandosi e dunque per come han contribuito a disegnare l'*éthos* nel suo insieme, per come han riguardato (e continuano a riguardare) le forme generali dell'esistenza umana. La questione delle legittimità dell'etica chiama in causa la questione della legittimità dell'*éthos*, e, naturalmente, una questione di legittimità chiama in causa una questione di verità, o perlomeno di un criterio di verità che si ponga a discriminare di un "falso". Vi è una "verità" dell'etica e vi è una "verità" dell'*éthos*, o per meglio dire, vi è una verità che ricerca il criterio di se medesima in un dato d'Essere, in accezione di pienezza o quantomeno di elevata significatività (si è citato, al proposito, l'*umano*), e vi è una verità che prescinde da un tal criterio, riducendo al tempo storico o al dato etografico il criterio ultimo del vero.

Per dirla più popolarmente: intorno alla questione della legittimità si scontrano due "logiche", quella etica (o, se si preferisce, morale) e quella del mondo (e/o dell'*éthos* in quanto mondo, perlomeno in quanto mondo delle relazioni storico-sociali in cui l'individuo *volens nolens* si trova iscritto già con il suo apparire nel "mondo"). Su questo sfondo, se in alcuni, isolati, casi, gli individui riescono a configurare il loro esistere secondo forme etiche di riflessione/orientamento, oltre la cornice del quadro storico/temporale in cui si trovano violentemente "gettati" e costretti nel loro pensare ed agire, la quasi generalità degli enti umani configura il proprio esistere secondo forme che etiche non sono: la malata "logica del mondo", per così dire, non è "logica morale", in quanto inconsapevole della malattia stessa. La quasi generalità fa dell'assenza di criterio il criterio di verità.

Porre una questione sulla legittimità del parlare di etica, e/o dell'etica in sé e per sé quale prendersi cura della relazione, vuol dunque dire interrogarsi sul significato della "logica morale" sull'orizzonte della "logica del mondo"; conseguentemente, ma prioritariamente perlomeno sotto il riguardo dell'intenzione di una interrogazione simile, vuol dire porre una questione e sulla valenza "culturale" e sulla determinazione "teorica" della logica del mondo in rapporto alla logica morale, nonché sulla valenza

culturale e sulla fondazione teorica della logica morale. Anticipando alcune conclusioni, comunque già qui implicitamente contenute, possiamo dire come queste due “logiche” si escludano (aldilà di talune, non ricercate, coincidenze e reciproche legittimazioni) e come nella storia esistenziale degli enti individuali una “logica morale” da sempre trovi uno spazio assai limitato, uno spazio che immediatamente, consapevolmente o meno, si disloca secondo le dimensioni dell’eccedenza rispetto alla logica del mondo, e/o secondo le dimensioni della negazione di questa logica. Tutto ciò richiede alcune puntualizzazioni preliminari su 1. cosa si intenda per etica (o per morale) e quale ne sia la logica, 2. cosa si intenda per logica del mondo (dell’*éthos*) e per quali motivi essa venga negata da una logica morale e a sua volta la neghi, 3. quale sia il “sapere” del mondo e quale sia il “sapere” morale.

Tentiamo di avviare una soluzione connotando, in forma del tutto generale, il contenuto di una “logica morale”, o per meglio dire, di quella che ne rappresenta la pre-condizione, anche se ad una tale pre-condizione (dunque ad una premessa di morale e non alla morale in sé) sembra probabilmente ridursi ogni contenuto morale possibile, cioè praticabile, nel quadro dell’*éthos* sussistente e nel quadro del sapere dell’*éthos* sussistente; questa pre-condizione dell’agire morale, e riduttivamente il contenuto di un tale agire in questo *éthos*, è appunto, come si è osservato, la negazione di una domanda negativa. Al “perché non fare il male?”, la risposta che vale quale pre-condizione di ogni morale è: “non fare il male”. Il che, evidentemente, non è una risposta ad un perché ma uno spostamento discorsivo che rinvia ad un criterio implicito di “verità morale”, il quale definisce radicalmente come non-morale la liceità stessa di quel *perché*. Quel *perché* attiene ad un ambito di sapere che però non è sapere morale e che in sé mostra l’intrecciarsi, discontinuo e spesso conflittuale, tra il dato immediato di una pulsionalità erotico/thanatica, che comunque attiene strettamente all’umano in quanto tale, ed il dato di una sterilizzazione/sublimazione razionale, secondo l’ottica di un sistematico progetto di “utilità sociale”, di quella pulsionalità. È un sapere, insomma, in cui il soggetto umano viene riconosciuto solo nella misura in cui viene negato, in nome della liceità di una pulsionalità ridotta alla *ratio* di uno *standard* funzionale di utilità. Quella domanda, in altre parole, si genera quale adeguata espressione di quel sapere, situandosi al di qua di ogni criterio di verità e reiterando semplicemente le forme di conoscenza proprie della “logica del mondo”, cioè di quella logica che, come si è detto, fa dell’assenza di criterio di verità criterio e verità di per sé. “Perché non fare il



male?”, insomma, non può risultare domanda lecita in una cornice di sapere che non si attesti alle semplici forme dello storico/temporale. L’asserzione, quindi, del “non fare il male” implica, in quanto tale, la referenza ad un sapere che chiama in causa, implicitamente, la premessa di una significatività ontologica, dunque di un oltre la temporalità, di una ulteriorità rispetto all’*éthos*, ai suoi *standard* razionali/funzionali/utili, anche se asserzione che non può non cadere nell’*éthos* quale imprescindibile luogo di formulazione.

La pre-condizione del non fare il male (ed eventualmente, non necessariamente, trapassare nel fare il bene, contenuto normativo di un’etica che tuttavia, come si è detto, può comportare il rischio di un eteronomo prescrittismo) si dà allora come spostamento discorsivo di una domanda che appare via via sempre meno lecita, cioè sempre meno giustificata in sede teorica. Procedendo da una tale pre-condizione, possiamo dedurre, per contrasto, la connotazione di quella che si è chiamata “logica del mondo” in termini di indifferenza rispetto al male (e rispetto al bene). Specificando, poi, una tale pre-condizione, possiamo rinviare alle battute iniziali di questo scritto: non fare il male è la premessa per prendersi cura della relazione umana; e prendersi cura della relazione umana, cioè appunto proseguire sulla via indicata dal “non fare il male”, deriva dalla definizione di un criterio di verità radicato in un dato di senso d’Essere, di significatività ontologica. Sotto questo profilo, non fare il male significa non essere lesivi nei riguardi dell’Altro, dunque non alterare negativamente la relazione in cui gli enti umani si trovano ontologicamente iscritti, aldilà del tempo storico proprio dell’*éthos* esistenziale. Il che richiede un sapere, una consapevolezza di quella significatività ontologica della relazione, appunto uno spostamento discorsivo rappresentato da un rispondere alla domanda senza rispondervi, cioè da un non rispondere bensì da un’asserzione diretta in quanto non accoglimento della domanda. Questo sapere che, in quanto non rispondere per un asserire, si sviluppa nell’*éthos* secondo la forma dell’eccedenza rispetto al sapere dell’*éthos*, trova la propria mossa iniziale nella indifferenza verso bene e male implicita nella domanda sul perché non fare il male.

Ora, simile domanda, rappresentatività o immagine stessa della “logica del mondo”, si situa al di fuori della relazione intesa nella sua significatività ontologica, quindi al di fuori della relazione che oltretemporaneamente si determina tra i soggetti umani. È domanda che non contempla i soggetti in quanto enti non ridotti all’evanescenza, alla transitorietà temporale dell’*éthos*, di per sé riscritto quale sorta di irreale sovrassoggettività sistema-

tica, che si riprende e si ripete pro-gettandosi negli enti medesimi oramai ridotti a funzioni desoggettivate di questo generico e temporale sovrassoggetto o generale soggetto. È domanda, cioè, che si inserisce in un quadro di desoggettivazione dell'ente umano e che si esprime in un sapere che pro-getta se medesimo attraverso la desoggettivazione dell'ente. In un tal quadro, sembra venir meno, venendo meno l'ente, anche il problema morale, conseguentemente al venir meno del criterio di una verità che non sia in esclusiva referenza al presente storico dell'*éthos*, o per meglio dire dell'ente nell'*éthos*. Ove l'ente sia ridotto a funzione evanescente di sistema, viene in altre parole meno quell'esigenza teoretica che richiama in primo piano la ridefinizione del soggetto in quanto tale: "in quanto tale", cioè nella relazione, non dandosi soggetto umano se non in relazione. Se, dunque, l'etica si dà solo nella forma della relazione di un soggetto umano con l'altro soggetto, essa, in un quadro di desoggettivazione umana, risulta portatrice di un sapere, e a sua volta radicata in un sapere, che risulta quale costante eccedenza rispetto al sapere proprio della soggettività etografica; eccedenza e dunque di per sé problema. Non fare il male, sapere la relazione e prendersene cura definiscono, così, un'eccedenza che simultaneamente è teoretica e pratica.

È questo che tentiamo di sviluppare nel presente studio, ad ampliamento e chiarimento, sul versante etico-pratico, di quanto determinato in *Verità e potere*, così come, sul versante strettamente teoretico, abbiamo tentato di fare in *Una matematica irrealtà*<sup>4</sup>. Ci soffermeremo, così, eminentemente sulla questione della inerenza diretta del dato desoggettivante/desoggettivato all'idea di una metafisica dell'oblio intorno al senso d'Essere-per-la-nostra-esistenza, ad un'idea, cioè, che rinvia alla "metafisica del pro-getto" e del "sistema"; nonché ci soffermeremo sulla questione della metafisica di quel che in altra sede si è chiamato *logicismo*, ulteriore declinazione della metafisica dell'oblio pur nel suo programmato rigetto dell'oblio, tanto nella versione tradizionalmente filosofica del "logicismo" stesso quanto nella sua versione più dichiaratamente teologica. Ma prima di entrare nel merito, riprendiamo preliminarmente quei tre punti a cui si faceva prima riferimento, poiché se è vero che l'etica (ed il suo sapere), la "logica morale", si dà ad eccedenza del sapere dell'*éthos*, è altrettanto vero che è nell'ambito di questo sapere che essa prende le mosse e che è rispetto a questo sapere, rispetto alla "logica del mondo", che essa

<sup>4</sup> F. BAZZANI, *Una matematica irrealtà*, in F. BAZZANI, U. FADINI, R. LANFREDINI, S. VITALE, *Coscienza e realtà. Pensare il presente*, Firenze, Clinamen 2010, pp. 9-43.

eccede. Sotto questo riguardo, allora, alla domanda “perché non fare il male?” non è sufficiente rispondere eludendo la domanda stessa ed asserendo, appunto ad eccedenza del piano discorsivo del mondo, “non fare il male”. È “praticamente” necessario accogliere la mondana logica di quella domanda, il nichilismo che la sostanzia, dal momento che essa, pur essendo in sé totalmente “appartenente”, consente di definire meglio, e proprio secondo la prospettiva dell’eccedenza, sia la nozione di “bene” sia, conseguentemente e per converso, quella di “male”. Il che, in più, ci consente una progressiva approssimazione alle due questioni (perdita della soggettività e “logicismo” tanto filosofico quanto teologico) che occupano lo specifico di questo scritto. Muoviamo, così, a titolo introduttivo ed esemplificativo, da Dostoevskij.

Se non c’è un Dio – si legge nei *Fratelli Karamazov* – tutto è permesso. Tale asserzione, che nel dettato dostoevskijano reitera ironicamente uno dei capisaldi di ogni teologia morale, nega l’uomo, il soggetto umano, per Dio, per il soggetto divino. A muovere, cioè, dalla negazione della decisione umana si afferma la decisione divina. Su questo versante – ma non è il solo e forse neppure il principale – Dio viene affermato per via negativa, per esclusione di soggettività, di decisione, di libertà. Su questo versante, ancora, la teologia fa professione di eteronomia morale, basata su un’asserzione di verità ottenuta attraverso un investimento ontologico del *non* dell’affermazione linguistica. Dalla negazione della decisione umana e della libertà dell’ente, si perviene al criterio che fonda questa negazione e da qui si ritorna alla negazione. Nel circolo delle negazioni, Dio, il criterio della verità, o la verità in quanto tale, si legittima sulla negazione dell’umano e del suo agire e a sua volta legittima la negazione dell’umano e dell’agire umano. Ma, assai più importante di ciò – che si situa sul versante pratico delle conseguenze scaturenti dal dato teoretico – è il fatto che Dio stesso, il dato teoretico, la verità, risulti dipendente da un *non*, da una parola carica di senso ontologico. Il criterio di verità, di per sé oscillante e continuamente slittante tra premessa e conseguenza, risulta possibile solo negativamente, racchiude in sé un’affezione di Nulla, dipende da una parola, da una determinazione logica, concettuale, da un *lógos*. Ed è in questa veste che Dio, sia sul piano della fondazione teoretica del vero, sia sul piano della sua traduzione etico/pratica, entra nel Discorso in quanto realtà/verità. Si tratta, in altre parole, della determinazione di un criterio di verità che, rinviando alla esclusione di ogni autonomia del soggetto umano, contempla quel soggetto medesimo solo in quanto appartenente al criterio e al Discorso secondo cui un simile criterio viene articola-

landosi, il quale, riportando a sé ogni realtà/verità, esclude la possibilità stessa – connotandola immediatamente per errore teoretico e per male morale – di una argomentazione che ponga la questione dell’Essere e della significatività d’Essere propria delle forme inerenti all’apparire di questo. Tutto ciò, in ultimo, si mostra anche come indice di una cornice teorica e culturale (paradigmatico-discorsiva) che definisce quel prendersi cura della relazione umana solo nel quadro di un temporalità etografica definita da quel *non*. Ed in questo quadro, che ripete nel riguardo direttamente pratico la circolarità negativa che pone il criterio e che di esso detta le conseguenze, l’affermazione negativa di Dio rappresenta lo svanire di Dio, il non esserci di Dio, cioè lo svanire (il non esserci) di una verità appunto asserita solo grazie ad un *non*, lasciando così il mondo in balia di se stesso.

“Se non c’è un Dio tutto è permesso” esplicita, allora, la domanda “perché non fare il male?” in quanto si situa appunto in quel quadro definito dal *non*; la esplicita, cioè la definisce rispondendovi, e vi risponde con il *non*: la circolarità di un *non* che incontra sempre se stesso senza mai distanziarsi da se stesso, e che in se stesso tutto racchiude, nel congiungersi dell’inizio e della fine. La liceità della domanda risiede nella risposta; ovvero la domanda è possibile solo a muovere dalla risposta, dalla constatazione di una sussistenza. In quel quadro segnato dal corrispondere di errore teoretico e male morale, la domanda è lecita poiché originaria è la risposta: si erra e si compie il male. Lo svanire di Dio, della verità, fonda il male della prassi, determina la “logica del mondo”; tuttavia, Dio svanisce a muovere dal male della prassi, dalla “logica del mondo”. Ma un Dio che svanisce può esser la verità, o, più in generale, può esserlo un Dio, quando un Dio viene posto per via negativa, a muovere appunto da un *non* e che, proprio per questo, svanisce? Può esservi una verità posta da un *non*? Se il quadro di quella temporalità etografica a cui facciamo riferimento viene disegnanandosi sulla base di una verità asserita tramite un *non*, lo stesso risiedere nella risposta della liceità della domanda “perché non fare il male?” di fatto si mostra per non lecita a sua volta, dal momento che vien meno il criterio medesimo onde definire la “risposta” in quanto originario, cioè viene meno qualsivoglia criterio che possa indicare in quella risposta l’errore teoretico e il male morale e dunque la legittimazione in sé della domanda sul perché non fare il male. A rigore, in un quadro siffatto, non si dà male alcuno né errore. La non verità di un Dio svanente, o la non verità di un Dio, o la non verità *tout court*, si delineano su uno sfondo che nel negare la possibilità stessa di un senso e valore, e dunque

la possibilità stessa d'Essere, nega necessariamente anche la possibilità di un apparire dell'Essere e dunque la possibilità dell'ente in quanto tale. In questo quadro, cioè, l'ente viene affermato ma non giustificato, dal momento che la medesima affermazione viene condizionata da un *non*, vale e dire che l'ente sussiste in virtù di un *non*. Ne consegue, allora, che ci troviamo in un quadro che non rinvia a un qualcosa bensì a Nulla, e nel Nulla, in quanto Nulla, non si dà male e non si dà errore, non si dà bene e non si dà verità; non si dà un bel Nulla! Se su uno sfondo di senso e valore non risulta lecita, per i motivi osservati, la domanda "perché non fare il male?", neppure in un quadro simile, fatto di Nulla, quella domanda, che si formula, come si diceva, a muovere da una "risposta", può risultare lecita. Ma ora non è lo specifico della domanda a non risultare lecita, bensì è la domanda in generale, ogni domanda (oppure ogni asserzione, ogni risposta etc.). Vengono in mente le parole di Schopenhauer con le quali si conclude il *Mondo come volontà e rappresentazione*: «Questo nostro mondo così tanto reale, con tutti i suoi soli e le sue vie lattee è – nulla»<sup>5</sup>. Il *non*, cioè, definisce una visione del reale ed afferma in quanto reale un qualcosa che è appunto Nulla.

Ma è proprio un'argomentazione del genere, in sé chiaramente aporetica, a sostenere, come vedremo, la metafisica tradizionale e la cultura teologica. Si tratta di un aporema che nega se stesso, e ciò proprio a muovere dalla parola *non*, cioè dalla necessità di un qualcosa, il *non*, appunto, senza il quale neppure l'argomentazione potrebbe sostenersi. Ed è il fatto stesso che si dia un'argomentazione aporetica a negare l'aporema, il quale continua ad "argomentare" contro se stesso nel proprio svolgersi in quanto argomentare e nel proprio determinarsi in quanto aporema. Ed è questo mondo, con i suoi enti, con la sua "logica" costruita sull'aporema del *non* a militare contro l'aporema. L'argomentazione aporetica incentrata sul *non* arriva in tal modo a negare la sostenibilità non solo dell'argomentare in tal senso ma la possibilità stessa della sussistenza di un aporema. La via negativa così tracciata, in sé appunto insostenibile nella sua pretesa di realtà, ma anche insostenibile in sé, disvelante il reale nella stessa misura in cui per intima irresolubile contraddizione disvela se medesima come qualcosa – anche se un qualcosa d'altro da quello che essa intende come qualcosa –, arriva, in definitiva, al mondo, all'ente e a Dio nella stessa misura in cui affermandoli li nega, ma anche nella stessa mi-

<sup>5</sup> A. SCHOPENHAUER, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, in A. SCHOPENHAUER, *Sämtliche Werke*, hrsg. von W. Löhneysen, Frankfurt a. M., Suhrkamp 1986-1989, vol. I, p. 558.

sura in cui affermandoli tramite negazione nega se stessa affermandosi in quanto tale senza negazione, dunque aprendo ad un'idea di realtà che afferma se stessa senza negazione, cioè ad un'idea di realtà che non è la realtà nel senso a cui per quella via si perviene. Il *non* a fondamento si risolve in un'asserzione per intima contraddizione del *non*, che, nel definire un reale, non può non negare se stesso in quanto *non*. Ancóra una volta, dunque, l'aporema si supera in un'asserzione di realtà, nell'affermazione di un reale che sembra determinarsi senza negazione. Di fatto, se un aporema si supera allora non si tratta di un aporema. Ma ciò vale non nella definizione implicita dell'argomentazione bensì nel dato, radicalissimo, della impossibilità di un qualsivoglia argomentare su base aporematica. Vi è una sorta di "astuzia della ragione" nella insostenibilità dell'aporema e nel suo risolversi in quanto aporema in sé insostenibile e dunque necessitato ad aprirsi ad un reale che non è il "suo" reale, pur continuando a mantenersi nell'affezione nichilistica dell'affermazione di un reale così ottenuto. Ed è allora sulla base di questa affezione che si giunge ad un Dio per via negativa, ad un mondo in cui valgono solo "risposte" stagliate sulla sussistenza in atto, a porre la domanda "perché non fare il male?" oppure ad asserire direttamente "non fare il male". Nonostante la insostenibilità del *non*, il *non* continua ad agire proprio perché in sé insostenibile, dunque proprio perché è un qualcosa, anche se questo qualcosa è Nulla e dunque il Nulla non è Nulla bensì qualcosa. Non si argomenta, ovviamente, per via consapevolmente aporematica; in realtà si argomenta con volontà di coerenza assertiva, rigorosamente in sé non soggetta a contraddizione e, appunto, tanto meno ad aporia. Nondimeno si pensa per via aporematica. Tuttavia, lo stesso pensare secondo questa inconsapevole forma nega se stesso in quanto aporia, dal momento che un pensare in questa forma risulta impossibile: il *non* non si può dire.

In *questo* mondo, posto su quella via di negazione, che pensa per aporie sotto forma di coerenza di ragione, la eteronomia della legge morale fondata nel "se non c'è un Dio tutto è permesso" significa Discorso ed etografismo, registrazione di una presenza, di un *non* che è qualcosa, di un Dio che è un *non* e che dunque è un qualcosa; e questo qualcosa è appunto un *éthos* radicato in un *non* e in un Dio in quanto *non*. Vale a dire che con la parola stessa *Dio*, così come con la parola stessa *non*, si elimina la nullità di Dio e si pone in radicale scacco la possibilità di argomentare secondo i termini di un *non* fondamentale. Cioè, in *questo mondo*, con la sua logica, si procede per sottrazione, negativamente deducendo, riproponendo la corrispondenza teoretico-pratica tra errore e male. "Se non c'è

un Dio tutto è permesso” si mostra come formula perfetta di una tale corrispondenza, appunto come espressione compiuta di una originaria violenza etografica reiterata dal Discorso e strutturante il Discorso. Dio allora c’è come Discorso, come logica e prassi del *non*, e nel Discorso svanisce. Nel Discorso, la realtà di Dio è questo svanire, ma questo svanire è al contempo un sostituire, vale a dire un pensare per surrogazione, un attribuire al Discorso i modi svaniti del Dio svanito, un determinare il Discorso in quanto eterna permanenza, relativamente alla quale il sapere non può darsi che per etografico, “matematico”, ri-conoscimento. Dio è, dunque, l’eterna permanenza dello svanire sostituita dall’eterna permanenza del Discorso. L’aporema del *non* originario si ripropone dunque in un tale eterno essere di un non-essere. Dio, nel Discorso, è questo eterno essere di un non-essere, sostanza stessa della logica del mondo. Dio c’è proprio nella forma di un *non-esserci*. Ma se Dio c’è, se Dio è il Discorso in questo suo non-esserci che si pensa a criterio medesimo di verità, allora all’uomo nulla è permesso di quel che si situi al di fuori del Discorso e al di fuori della descrizione di un *éthos* assunto ad espressione conforme a quel Discorso, cioè a verità e realtà divine di per sé. L’uomo è malato proprio perché è nel Discorso, proprio perché è in un Dio che non c’è, in quanto Dio di un *non*. Se questo Dio che c’è perché non c’è dipende da un *non* logico-ontologico che disegna i contorni dell’*éthos* esistenziale conferendo ad esso senso e valore di verità e morale, allora all’uomo nulla è permesso al di fuori di un tale senso e valore costruiti intorno a quel *non*; all’uomo cioè non è permesso il “risanamento”. L’affermazione teologica dell’essere l’uomo *pro-getto di Dio* sta ad indicare, in ultima istanza, l’essere dell’uomo *pro-getto di quel non*, dal momento che Dio stesso risulta essere *pro-getto di quel non*. Ove si pensi l’uomo come *pro-getto di Dio*, implicitamente lo si pensa anche come *pro-getto di un non*; ne consegue che anche la decisione dell’uomo di fare il male oppure di non farlo, di non prendersi oppure di prendersi cura della relazione umana rientra nel *pro-getto di Dio* (*pro-getto del non*).

Una tale struttura argomentativa aporematica che, come si ricordava, si incentra sull’aporia di un Nulla sostanziale, si riscontra in tutto il “logicismo”, teologico e non teologico; in quest’ultimo caso, la si riscontra nell’idea di una *ratio* (di cui il Dio-Logos stesso è articolazione) a misura universale, pre/post sussistente il soggetto umano, a misura ed orientamento della decisione umana. Vedremo come entrambe le prospettive (quella teologica e quella non teologica) siano di fatto semplici articolazioni di una nichilistica metafisica dell’oblio – tanto il Dio quanto la *ratio*, infatti,

si pongono aldilà dell'*umano*, aldilà, cioè, di una significatività ontologica – non metafisica – nell'apparire di un senso d'Essere che può unicamente rinviare alla vita quale solo ed universalmente incontrovertibile fondamento di esistenza (Dio e *ratio*, Dio-Logos e *lógos* sterilizzano la vita incarnandola in sé e ad essa sostituendosi).

Qui, però, il problema è un altro. Sullo sfondo di una considerazione direttamente etico-pratica, unitamente al sapere che l'accompagna, la questione non riguarda la sussistenza o meno di un Dio, bensì riguarda ciò che con Dio viene pensato e, in inerenza a questo, ciò che attiene alla liceità della decisione, e soprattutto, come vedremo, alla dimensione valoriale che a Dio viene associata. Su un tale sfondo, allora, il Dio a cui si guarda mostra un forte tratto "morale", costruito intorno alla risposta sul "perché non fare il male?" secondo l'ottimizzazione di un etografico *standard* relazionale di cui la proiezione mondana del sapere teologico rappresenta componente certamente non marginale. In una prospettiva relativa all'agire umano (etico-pratico o soltanto pratico che sia) il Dio a cui si guarda è un *Dio istituzionalizzato*, mediato dall'istituzione ecclesiale, pensato e nominato, costruito ed articolato, dall'istituzione medesima, dunque mondanizzato, ridotto a tempo, presenza, desoggettivato di per sé secondo la generale forma del Discorso. Il Dio istituzionalizzato salva apparentemente il Dio dal non-esserci, dallo svanire, e ne corrobora la permanenza eterna (apparentemente, poiché di fatto non ne è che la pratica, etografica, proiezione).

In altre parole, Dio è l'istituzione in sé e per sé ed i tratti morali di Dio sono i tratti dell'istituzione, così come i divini pro-getto e decisione inerenti all'uomo sono il pro-getto e la decisione della istituzione ecclesiale (al pari di tutta la metafisica dell'oblio, del logicismo nichilistico, il cui *pendant* pratico si risolve in una desoggettivazione pro-gettante un soggetto umano che più non è tale, bensì semplice funzione di un tale oblio incarnato in un Discorso ed in un Sistema; un soggetto umano desoggettivato come appunto desoggettivato è il soggetto divino). L'istituzione ecclesiale in quanto Dio è un surrogare il Dio della religione, cioè l'immagine di un Dio dimorante presso la Vita: ne è l'immagine di una immagine, la rappresentatività. Una istituzione che "rappresenta" Dio, che ne surroga l'immagine, fornisce allora una risposta al "perché non fare il male?" tramite dei valori surrogati (la dimensione valoriale associata a quel che come Dio si pensa e si nomina), e l'agire "morale" da essa orientato non può avere che il valore del surrogato istituzionale, cioè essere semplicemente adeguato all'*éthos* storico-temporale in cui una tale istituzione



viene formandosi e svolgendosi come immagine a sé referente di una sostituzione di vita e dunque in quanto vita nel proprio presentarsi appunto di semplice immagine. Misura del bene e del male sarà dunque l'istituzione storico-temporale, di cui il Dio desoggettivato risulta autoreferenziale rappresentatività immaginifica. Dobbiamo anche dire che è solo in tal quadro che, in definitiva, risulta lecita quella domanda che sotto il riguardo della verità e dell'etica è di per sé illecita. Solo perché un Dio istituzionalizzato determina il male in quanto eccedenza rispetto alla istituzionalizzazione, legittimandosi, in tal modo, in quanto istituzionalizzazione medesima, la domanda sul perché non si debba fare il male acquista un significato specifico, appunto implicando, già nel proprio porsi, il bene in quanto appartenenza a quell'immagine di vita rappresentata nella istituzione.

Ma se il Dio che si pensa è il Dio istituzionalizzato, o il Dio che vale in quanto rappresentazione per la rappresentazione, in quanto sorta di rappresentatività autoreferenziale, allora non si può dire che non c'è un Dio, bensì si deve dire che c'è un Dio e che è ben vitale nella sua forma di surrogazione, cioè nella forma di una allusione di Essere nel quadro di una dimenticanza di Essere o, come scrive Schopenhauer, sotto il profilo dell'allegoria e della metafora di verità. Ed è intorno ad un Dio del genere che si costruisce un intero sistema che dell'Essere stesso è dimenticanza e che è di per sé Dio quale verità della dimenticanza, quale eterna evidenza di un vero di sola etografica e temporale presenza; un sistema che intorno a questa dimenticanza, oppure in quanto dimenticanza, definisce il modello medesimo del sapere ed il pro-getto che decide per l'agire. Ne consegue, allora, che quel che viene pensato come Dio è l'immagine di una immagine che ricerca e trova in sé il proprio fondamento, che in sé ricerca e trova i presupposti del proprio farsi presenza (mondo, ente, istituzione), che dell'oblio della vita, dell'Essere, fa metafisico criterio di verità e morale. Ciò che viene pensato come Dio è dunque il Discorso come metafisica, oppure il discorso della metafisica come oblio di senso. Quindi, non "tutto è permesso" bensì niente è permesso, poiché, come si notava, un Dio vi è: in questa metafisica, in questa istituzionalizzata surrogazione d'Essere, niente è permesso di ciò che ad essa non appartenga (e ad essa tutto appartiene, poiché l'idea di una non appartenenza è di per sé errore, e dunque male). Solo l'appartenenza è premessa di valore nonché valore a sua volta; solo l'individuo che decide sulla base di questa appartenenza, quindi eteronomamente, a seguito di un violenta cesura dalla propria originaria dimora, e non sulla base di una decisione propria ad esito di una

interrogazione di sapere, agisce eticamente. Ed è solo sulla base di questa surrogazione di Essere, fondata su un'idea di verità ridotta alla semplice presenza dell'*éthos*, che appunto, come accennavamo, si mostra per lecita la domanda sul perché non fare il male e che, consequenzialmente, si fornisce anche una convincente risposta: *il male è ciò che eccede*, ciò che pone a problema la valenza medesima del sapere di appartenenza, ciò che non coglie il sapere istituzionalizzato dell'appartenenza. Una conclusione ulteriore, su questo punto, pur se ancora in via preliminare, è la seguente: la questione, sullo sfondo di una tale metafisica, non riguarda il Dio che non c'è o la sua morte. Sullo sfondo di un Sistema o di un Discorso quale Dio e *ratio*, Dio-Logos e *lógos*, la questione riguarda la distanza dalla vita in quanto senso d'Essere-per-la-nostra-esistenza. Appunto, la questione di un nichilismo che non richiama la morte di Dio bensì la presenza di un Dio teologico o di un Dio di ragione (o di una ragione in quanto Dio) che appaiono come il pro-getto di una sistematica surrogazione della vita.

Dunque, non la domanda "perché non fare il male?", bensì, come si sottolineava, l'asserzione "non fare il male" quale impostazione di eccedenza propria di un discorso che definisce non eteronomamente la questione dell'agire etico nell'ambito di una pre-condizione assoluta. Soprattutto, una domanda ulteriore: "non il male" oppure "non fare il male"?

E allora: cos'è il male? Il male – come evidentemente il bene – non si distingue dal "fare il male" – così come il bene non si distingue dal "fare il bene". Espressioni del tipo "male metafisico", "male radicale", "male assoluto" sono altrettante affermazioni di un Discorso che annulla la sussistenza del soggetto e della sua decisione. Male e bene sono atti dell'agire, riguardano le azioni degli individui. Il male e il bene sciolti dal "fare" sono i luoghi dell'apparire di una metafisica "morale" che riguarda *in toto* la tradizione teologica e filosofico-razionalistica le quali da un lato rispecchiano, dall'altro informano di sé, la visione comune del reale, il concetto ordinario di realtà, la medesima "logica del mondo". O, con parole diverse, l'affermazione di un male e di un bene a prescindere dall'agire, e dunque nella dimenticanza degli enti esistenti che agiscono, è il presentarsi di una metafisica che smarrisce il significato ontologico della nostra esistenza, il suo vitale senso d'Essere; anche sotto questo profilo, conseguentemente, l'asserzione di un male e di un bene *assoluti*, cioè *sciolti dall'agire*, col suo risultare un obliare l'esistenza, e perciò la vita che ne è a fondamento, si mostra come ulteriore asserzione del nichilismo con le sue immagini, di cui male e bene si pensano a rappresentatività dell'ambito pratico e pratico-morale. Male e bene sciolti dal fare, insom-

ma, appaiono sintomi di una visione del reale dominata dalla dimenticanza della vita, cioè dominata dal “Nulla”.

Nel metafisico sciogliere male e bene dall’agire degli enti, nel metafisico, ancora, sciogliere l’esistenza degli enti da ogni senso che oltrepassi l’esistenza in sé e per sé, nel metafisico, in ultimo, sciogliere gli enti esistenti da una dimensione che ne definisca la soggettività individuale quale apparire differenziato di una identità di senso ontologico che nelle soggettività individuali riprende e ripete se stessa, si viene consumando la fine della soggettività umana ed individuale medesima e si fa spazio ad una soggettività non umana ed oltreindividuale il cui senso risiede nella negazione delle soggettività degli enti umani in quanto tali. Si fa cioè spazio ad una soggettività quale luogo attuativo, pratico, di quella tradizione teologica e razionalistica che nell’assenza della vita riscrive etograficamente il luogo esistenziale secondo la forma di un tempo spazializzato e con ciò ricondotto ad una eterna sussistenza di presente/presenza. La fine della soggettività, in altre parole, si consuma nel luogo di un *éthos* temporale nondimeno pensato secondo i termini di un Discorso eterno, paradigma di ogni sapere il reale, referenza assoluta di appartenenza. La sostituzione dell’aderenza della soggettività *umana* al vitale senso d’Essere si compie così con *ratio*, *Dio* e *lógos* quali surrogazioni di quel senso e, direttamente sul versante pratico e pratico-morale, con la coincidenza tra Discorso ed *éthos* eternizzato.

L’espressione, dunque, di una metafisica che si pro-getta, oppure di un pro-getto metafisico, espressione che qui si assume dal lessico heideggeriano, condivide, con questo, l’idea dell’oblio quale cardine di una valenza priva di senso-d’Essere-per-la-nostra-esistenza propria del sapere in specie moderno, ma al contempo si distoglie dalla autoreferenzialità a cui Heidegger condanna l’argomentazione riscrivendola proprio in quanto oblio e ad essa riconducendo, di fatto, l’Essere, o meglio la questione dell’Essere, in tal modo partecipando in pieno del pro-getto metafisico stesso, della “cultura” moderna della desoggettivazione e del Discorso, vale a dire appartenendovi pur nel dato di denuncia dell’appartenenza, recato proprio dal termine oblio e dal senso della dimenticanza: una appartenenza, potremmo dire, attenuata dalla implicita eccedenza che la denuncia reca con sé e che si definisce in una serie di “aperture” sia pure marginalizzate. L’idea di una metafisica del pro-getto, o di un pro-getto metafisico, in queste pagine riproduce, allora, nella reiterazione del lessico heideggeriano, una distanza da questo, e si riscrive secondo una significazione invece assente in Heidegger, vale a dire in quanto oblio della vita e,

per ciò stesso, in quanto oblio di significatività ontologica dell'esistenza e degli enti, in quanto "malattia" di per sé. È la dimenticanza di una tale significatività vitale che Heidegger non sa scorgere (così come non la sanno scorgere la teologia e il logicismo), ed è tale dimenticanza ciò che non consente la definizione stessa di una riflessione sull'etica, neppure sulle sue premesse, neppure sul "non fare il male", e sul poi possibile prendersi cura della relazione umana, dal momento che una tale dimenticanza, elidendo l'interrogazione stessa su un Essere in quanto vita, elide, conseguentemente, l'interrogazione sugli enti esistenti in quanto apparire della vita e, dunque, sui soggetti umani che nell'esistenza decidono sul loro essere-in-relazione nel quadro di un fondamento vitale universale che solo può loro conferire senso esistenziale.

#### *Desoggettivazione e progetto metafisico*

Definire la questione dell'etica nei termini sopra indicati risulta porre una tensione tra la metafisica in quanto etografico discorso pro-gettantesi e l'etica stessa in quanto discorso ulteriore, oltrepassamento della metafisica del pro-getto e del discorso etografico e/o del Discorso (Discorso del Potere, Sistema). L'etica, in una parola, si mostra sintomo di una tensione con la metafisica in quanto ulteriorità (o agnizione di ulteriorità) rispetto ad un progetto e/o ad un Discorso-Sistema quale nichilistica rappresentazione del semplice presentificarsi di una presenza, alieno da qualsivoglia senso, in cui, cioè, ogni interrogazione di significato profondo viene annullata a muovere da/e nel determinarsi di un concetto di realtà che riduce la verità medesima a ciò che in quanto *éthos* risulta immediatamente evidente. Potremmo allora dire che l'etica, nel porre una tensione con la metafisica, definisce un sapere, o il pensare un sapere, come oltrepassamento del senso nichilistico della realtà evidente, dell'etografismo situazionale. Il pensare un sapere risulta, su questo versante, impossibile riduzione alla rappresentazione – o meglio alla autorappresentatività – del presentificarsi della presenza nondimeno pensata per verità *tout court* teoreticamente stabilita e praticamente dislocata ad elemento comune degli abitanti dell'*éthos*, a *substantia*, potremmo dire, interconnettiva, relazionale di enti che, proprio perché situati sullo sfondo di una tale immagine autorappresentativa di una presenza presentificata, risultano sostanzianti di semplice presenza, di altra cosa dalla vita: momenti esistenziali situati solo nell'*éthos* e pensati appunto solo come abitanti di *questo éthos*, come nuclei di mera temporalità evanescente, la cui vicenda non può esaurirsi che con

la vicenda dell'*éthos* stesso.

Ma la relazione ente-abitante/*éthos* mostra sicuramente una maggiore complessità di quanto una tale sintetica delineazione sappia dar conto. Possiamo e dobbiamo allora, in questa sede, tentare di rendere chiara nei suoi elementi questa relazione; e ciò tanto a muovere dall'ente-abitante quanto a muovere dall'*éthos*.

A muovere dall'ente-abitante, l'*éthos* si configura come lo spazio medesimo, il luogo "reale" dell'ente, ciò che in una parola fa dell'ente non solo un abitante ma radicalmente un ente. L'*éthos*, cioè, è rappresentatività del mondo, immagine di una autoesaurienti gettatezza, è il mondo-situazione nel quale all'ente, poiché originariamente abitante, vale a dire ente in quanto abitante, viene preclusa ogni decisione. A muovere dall'ente (e/o dall'ente-abitante) la gettatezza nell'*éthos* non risponde a decisione alcuna; vi è, insomma, nella misura in cui l'ente è *ente poiché semplice abitante*, l'impossibilità in quanto tale di decidere sulla propria situazione, cioè sul configurarsi esistenziale della propria gettatezza. Del resto, la nozione stessa dell'esser-gettato, la situazione pratica della gettatezza, costituisce un atto di violenza originaria che si innesta nell'assenza medesima della possibilità della decisione: all'ente-abitante in quanto ente, pertiene non il dato della decisione bensì il dato originario della violenza da cui l'ente stesso scaturisce e che viene reso appunto esplicito nella dimensione dell'essere-abitante dell'ente. La violenza della gettatezza è eteronomia rispetto all'ente, originaria eteronomia, poiché fondata su un dato di originaria alterità: l'alterità *in essentia* rispetto alla esistenza dell'ente, il *non* della vita – oppure l'altra cosa dalla vita in quanto oblio della vita – rispetto all'essere dell'ente vita in sé; il che determina la conseguenza di una situazione in cui ogni momento decisionale dell'ente *in essentia* non gli appartiene, o in cui nessun momento in nessun modo gli appartiene. In accezione più generale, quella violenza si mostra nella gettatezza dell'ente e della sua riduzione appunto ad abitante poiché definisce uno scarto essenziale tra la dimensione esistenziale (fisica e corporea, carnale, *vitale*, dell'ente) e la fondazione d'Essere dell'ente medesimo, una fondazione che pensa l'Essere in sé e per sé in quanto *non* della vita. Si pensa, in altri termini, secondo un modello duale che però si vuole per unitario, adeguato nei suoi momenti, privo di disarmonie tra il piano d'Essere e quello del proprio presentificarsi nell'ente. Alterità di *essentia* tra un Essere così pensato ed un ente che di un Essere così pensato è progetto; eteronomia radicale, insuperabile, della decisione dell'ente, marcata proprio dalla sua essenziale alterità rispetto a quell'Essere che lo pro-

getta. La violenza della gettatezza si manifesta, in tal modo, in un dato di alterità essenziale e di eteronomia situazionale. Una tale violenza accompagna l'ente nel corso della sua esistenza, ne struttura l'*éthos*, riempie il vuoto della decisione, colma la mancanza originaria del *non* della vita che connota l'ente nel suo non potersi radicalmente determinare altrimenti che come abitante, si manifesta come depresentificazione dell'esser-presente dell'ente in sé e per sé, una depresentificazione che tuttavia significa non potenziale recupero di un senso oltre la presenza, e dunque oltre l'originaria violenza, bensì riduzione ad unidimensionalità del presentificarsi della presenza medesima, ad *éthos* di per sé: appunto l'essere-abitante dell'ente. Potremmo anzi aggiungere che è proprio per quel dato originario di violenza che l'ente si trova in un pro-getto che si struttura in quel Discorso-Sistema di cui si diceva e che sancisce la liceità medesima dell'interrogarsi sul perché non fare il male. In un quadro situazionale scaturente da un nucleo di violenza l'ente non può decidere sulla possibilità stessa di una asserzione non interrogante ed apodittica: "non fare il male", ma solo derivare questa asserzione da una negazione, solo negare un atto che lo nega, vale a dire solo pensare per via negativa ed eventualmente agire sempre per questa via, negando cioè l'originaria negazione di se stesso.

A muovere dall'*éthos*, invece, la gettatezza situazionale dell'ente, il suo essere-abitante, si configura come pro-getto dell'*éthos* stesso intorno all'ente, come originario disegno che si struttura secondo un primigenio atto di sottrattiva violenza (la unidimensionalità a cui si riduce la depresentificazione di presenza). E neppure in questo caso, evidentemente, vi è implicazione di omogeneità essenziale o di possibile decisione; l'*éthos* si pone per l'ente quale luogo, "mondo" di per sé, quale originario per l'ente e quale "ambiente" che precede, accompagna, sopravanza l'esistenza dell'ente. L'*éthos* è il pro-getto in quanto tale per l'ente, quel progetto che lo depresentifica sino ad abitante; in esso non rientrano momenti decidenti, motivazioni di sapere, volizioni di agire, ma solo il dispiegarsi in Discorso e Sistema di una ripetizione di momenti violenti che possono aprirsi soltanto nella direzione negante il loro negare.

Si potrebbe nondimeno obiettare che neppure in un sapere libero dalle aporie del Nulla sostanziale è possibile separare l'ente dal suo essere abitante, dal momento che neppure in questo sapere – che appunto si incentra su un'idea ontologica di Vita, e non sulla metafisica di un Dio, *lógos* e/o *ratio* pro-gettanti –, si può prescindere dalla scaturigine violenta della non-decisione dell'ente, dalla radicale eteronomia della gettatezza. Anche

in tal caso, cioè, il sapere si risolverebbe nella registrazione di un continuo reiterarsi della non-decisione strutturata secondo stilemi ripetuti di conoscenza, e dell'etica ridotta a semplice etografismo. Anche in un tal sapere, insomma, che si pretenderebbe in altro luogo rispetto a quel che si definisce metafisica nichilistica di un Dio, *lógos* e/o *ratio*, pro-gettanti, l'ente non può esser scorto che come abitante, gettato in un *éthos* non scelto, dunque a prescindere dalla sua decisione, totalmente "scelto" da una "violenta" eteronomia. La questione sta tutta qui e rinvia ad un pensare secondo le forme dell'appartenenza oppure secondo la ricercata cesura, nell'appartenenza stessa, in quanto possibile eccedenza. In quanto possibile eccedenza, allora, si marca una distanza non marginale rispetto al nichilismo di Dio, del *lógos* e della *ratio*. Una tale distanza si dà proprio nella *separazione tra ente ed abitante* a muovere dal riconoscimento di una corrispondenza tra vita e presenza esistenziale, vale a dire tra esistenza dell'ente e momento di una scaturigine che non esprime il *non*, che non è *in essentia* alterità dall'ente, che non si pone in situazione duale rispetto a questo, bensì che è sua propria dimora, e che di conseguenza non si definisce, nel proprio esistenziale articolarsi, per eteronomia rispetto all'ente e all'*éthos* in cui l'ente abita, che perciò non è violenza e che dunque consente, anche nel quadro di questo *éthos*, una decisione dell'ente non ridotta a quel Nulla della semplice rappresentatività autoreferenziale di presenza che lo condanna ad una radicale evanescenza. In *questo éthos*, insomma, nel quale l'ente esiste solo come abitante, dunque in situazione di violenta eteronomia, il "risanamento" è il sapere l'originario non come Discorso, e dunque è il recupero, aldilà della dimenticanza, di una propria vitale dimora: il sapere di una soggettività d'Essere e di un apparire umano di questa soggettività che situa gli enti umani nella continuità con se medesima, dunque in forma non eteronoma, non violenta, segnando di per sé la possibilità di una scelta originaria, di una decisione tra l'appartenenza ad una tale soggettività ad eccedenza del Discorso e l'appartenenza al Discorso ad eccedenza della soggettività.

Vediamo meglio. Sullo sfondo della metafisica del Discorso, *éthos* ed ente, in quanto *éthos* pro-gettato e in quanto definizione nonché, per più versi equivalentemente, gettatezza dell'ente sulla base di un pro-getto – di un *éthos* così pro-gettato ed in pari tempo pro-getto a sua volta per l'ente –, delineano le coordinate di una relazione che ordinariamente si nominano come uomo-con-l'uomo e uomo-con-il mondo. Da una relazione ordinaria viene meno ogni questione di etica, dal momento che viene meno ogni determinazione inerente ad un decidere, ad un sapere, ad un volere

che non siano il decidere, il sapere e il volere di quella relazione ordinaria medesima: ove si dà violenza poiché si dà distanza dalla dimora propria dell'ente, il male, in quanto complesso delle azioni che l'ente compie nella propria esistenza, si dà proprio "errando" nella ricerca di un originario dimorare (male nell'agire poiché "errore" nel sapere). Su questo sfondo, l'asserzione "non fare il male" mai è diretta ad un sapere, riducendosi, appunto, a generica esortazione, la quale già di per sé risulta implicata dalla tacita legittimazione della domanda "perché non fare il male?" (il che, non potendo prescindere da un elemento di negatività, risulta impossibilità di traduzione diretta nel "fare il bene", dal momento che lo stesso "fare il bene" non può mostrarsi che ad esito di un *non*, di una negazione del non-bene, del fare il male). In questa forma di relazione, l'agire non richiede scelta e/o decisione; vale a dire che scelta e/o decisione non appartengono all'agire – non ne rappresentano motivazione o orientamento –, che l'agire, in altre parole, segue una "logica" che è la "logica del mondo" la quale si attesta ad un sapere la cui scelta e/o decisione non riguarda l'ente nel suo significato non ordinario di uomo-con-l'uomo e di uomo-con-il mondo bensì riguarda l'ente solo sotto il semplice profilo dell'abitante-nel-mondo, cioè l'ente in quanto pro-getto di un *éthos* distante dalla vita, strutturato intorno ad un atto di violenza che aderisce non alla vita bensì alla sua metafisica negazione. Abbiamo così un agire che radicalmente, proprio perché ad esso non inerisce scelta e/o decisione significativa (relativa, cioè, ad una significatività d'Essere), non mostra consonanza alcuna con questioni che investano il senso "coscienziale", "conoscitivo" di un sapere; non solo non è necessario un sapere per un agire, ma neppure sono necessarie la conoscenza di tale sapere né la "coscienza morale" conforme a tale sapere oppure difforme da esso. Potremmo anche aggiungere che, su questo sfondo, neppure sono possibili tali forme di sapere e di coscienza proprio perché queste si danno in una figura totalmente dissimmetrica rispetto all'atto originario di fondazione.

In questo quadro, l'essere-gettato dell'ente sulla base di un pro-getto dell'*éthos*, nonché il pro-getto in sé e per sé, riassume in se stesso, esaurendolo, ogni senso, in tal modo negando la praticabilità medesima del porre una questione di senso. In questo quadro, appunto, che comunque è il generale configurarsi della relazione uomo-con-l'uomo/uomo-con-il mondo in quanto ente quale abitante-nel-mondo/pro-getto dell'*éthos*, il senso viene fornito dal significato che si pensa come connotato della relazione in sé. Senso in definitiva recato dal dato relazionale medesimo nel suo formale configurarsi, la cui generica referenza a scelta/decisione per



un agire richiama sì il reciproco rimando tra i termini della relazione stessa, ma al contempo ne riduce la valenza morale a datità di un ente in quanto semplice abitante. Anche sotto un simile profilo, ancora una volta, scompare ogni significatività di senso e dunque si registra il solo darsi di un agire come mancanza di significatività di senso e, di fatto, come mancanza di scelta e/o decisione, ove scelta e/o decisione non siano limitate al momento generico e formale del loro connotarsi (il che, però, marca di per sé un'eccedenza rispetto al ridursi metafisico dell'ente ad abitante e dunque si mostra sintomatico di un sapere che pensa sotto il riguardo della ricerca di senso. L'asserzione, pur se negativa sotto i rispetti osservati, "non fare il male", si mostra, così, quale dischiudersi di un'eccedenza rispetto al Discorso/Sistema poiché non richiede la domanda "perché non fare il male?").

Nella eccedenza rispetto alla sembianza formale e generica della relazione, e dunque nella potenzialità di una negazione di una violenza d'origine che non riguardi la vita in quanto dimora dell'ente, i fattori che entrano in giuoco si dislocano quale sapere articolato di termini "pieni di senso" e definiscono una relazione che appunto non può non richiamare il momento "conoscitivo" e "coscienziale" del sapere stesso. Questi termini che potenzialmente rinviano ad una scelta/decisione, e che per tal motivo sono in grado di restituire la forma di un pensare privo di violenza cioè attinente ad una dimensione di pienezza oltre il reiterarsi della progettante originaria mancanza, sono quelli del soggetto e dell'oggetto non ridotti al presentificarsi del dato pro-gettante la presenza in quanto semplice ripetersi. Su questo versante, si dà relazione in quanto soggetto ed oggetto si pensano di per sé "sensati", connotati da una logica specifica non ridotta a presenza o a mera immagine del presentificarsi in quanto ripetersi della presenza in sé. Soggetto ed oggetto, in altri termini, rinviano ad una logica che li connota appunto per soggetto e per oggetto nella misura in cui il loro senso medesimo si acquisisca nella fluenza di un reciproco significato, conformemente ad un momentaneo e costantemente revocabile farsi oggetto-per-un-soggetto, cioè ad un essere reciprocamente tanto soggetto quanto oggetto l'uno-per-l'altro.

È così che si esce dal Discorso dell'ente/abitante per introdursi alla "logica" non ordinaria dell'uomo-con-l'uomo/uomo-con-il mondo, ad una logica, cioè, che rinvia ad un relazione non in quanto pro-getto bensì in quanto radicale eccedenza di senso rispetto al pro-getto, o Discorso oppure Sistema. Ed è così che si recupera, conseguentemente, la valenza inerente all'agire della scelta/decisione, vale a dire oltrepassando – pur se

nella gettatezza –, la violenza del dato che nella impossibilità della scelta/decisione riprende e ripete l'insuperabile violenza connessa al dato d'origine. Sul piano dell'agire, insomma, è facilmente verificabile il senso fluente di quella relazione (o, potremmo dire, la relazione stessa in quanto "sensata") nella decisione dell'uomo-con-l'uomo e dell'uomo-con-il mondo, aldilà di ogni etografismo; ed è, nondimeno, ulteriormente verificabile nella decisione del prendersi cura da parte dell'ente della relazione in sé (non dunque dell'*éthos*).

Nondimeno, è opportuno ripeterlo, ciò rappresenta un'eccedenza e vale in quanto eccedenza, ma non costituisce elemento né di "teoria" né di "prassi" sotto quel duplice profilo da cui si son prese le mosse in questa indagine: non vale sotto il profilo della gettatezza dell'ente nell'*éthos*, né vale sotto il profilo dell'*éthos* quale pro-getto dell'ente, dal momento che, su un tale duplice versante, non si dà, di fatto, relazione alcuna poiché non si danno né soggetto né oggetto, nonostante la sembianza formale della relazione soggetto-oggetto. Non si danno né relazione né soggetto né oggetto proprio perché non si dà un senso specifico alla soggettività di per sé, o all'ente in sé e per sé.

Detto più chiaramente: non vi è relazione dotata di senso poiché non vi è scelta, decisione; non vi è relazione poiché il Discorso/Sistema in nessun modo dipende da una questione di senso pensata dall'ente sull'*éthos* né determinata dall'*éthos* per l'ente. Non vi è allora relazione poiché né pro-getto dell'*éthos* né gettatezza dell'ente possono assumere dimensione di soggettività decidente, bensì solo dimensione di "funzionalità". È questa la situazione generale che connota, come in altra sede ho mostrato <sup>6</sup>, la nostra modernità come epoca della desoggettivazione: soggetto ed oggetto, insieme alle questioni di senso inerenti ad un sapere e parimente inerenti alla decisione per un agire sulla base di un sapere, scompaiono nell'immagine di una reciproca appartenenza semplicemente formale e che di fatto rinvia esclusivamente all'autoappartenenza di un Discorso/Sistema in sé inglobante ogni questione di senso, riprendendosi e ripetendosi in quanto assoluta ed autoreferenziale soggettività (rappresentatività di un'immagine che pur si pensa in quanto riscrittura significativa la relazione soggetto-oggetto, sino a costituirsi in paradigma di realtà/verità).

Pensare secondo una soggettività ridotta ad immagine autorappresentativa significa, appunto, "togliere" hegelianamente la relazione stessa soggetto-oggetto – il rappresentarsi dell'oggetto da parte di un soggetto, il

<sup>6</sup> Soprattutto nei due scritti in precedenza citati.

continuo slittare del soggetto in oggetto per un altro soggetto e dunque in rappresentazione da parte di un altro soggetto, a sua volta oggetto per un soggetto ancora ulteriore e così via –, negandola ma conservandola in quell'immagine di autoreferenziale e formale sembianza. O detto altrimenti: la rappresentazione si fa autorappresentazione, cioè si pensa un oggetto che rappresenta se stesso in quanto soggetto, smarrendo in tal modo il senso specifico dell'essere oggetto: si pensa cioè un oggetto che pensa e rappresenta se stesso in quanto soggetto, così negando, conseguentemente e parallelamente, il senso specifico non solo del soggetto ma anche e parallelamente dell'oggetto – il soggetto nel proprio rappresentarsi un oggetto e, proprio per questo, soggetto, ma anche, proprio per questo, determinazione simultanea di un oggetto rappresentato –.

Cornice e contenuto dell'idea di desoggettivazione risulta, allora, proprio questo venir meno e del soggetto e dell'oggetto: l'uno non si dà senza l'altro, oppure si danno tanto l'uno quanto l'altro nella autorappresentatività immateriale e scarnificata del Discorso/Pro-getto/Sistema, vale a dire nella sembianza della soggettività universale priva di soggetto e di oggetto. La riduzione dell'ente ad abitante, e del senso a descrizione etografica, risiede appunto in quella desoggettivata (e deoggettivata) soggettività autorappresentativa del Discorso/Pro-getto/Sistema. L'ente è "oggetto" di un Pro-getto, di un Discorso, di un Sistema, e, in quanto oggetto di ..., in nessun modo gli competono valenze di scelta/decisione (di pensare, di pensare per un agire, di bene e di male, di verità e di errore), bensì solo valenze di utilizzabilità e di funzionalità, di "disponibilità", le quali di per sé stanno lì a sottolineare la violenza originaria della gettatezza medesima dell'ente ridotto ad abitante dell'*éthos*. Nella autorappresentativa soggettività stanno simultaneamente insieme, sotto il profilo del loro esser "tolti", tanto il soggetto quanto l'oggetto, o tanto tutti i "soggetti" quanto tutti gli "oggetti".

### *Il logicismo metafisico-teologico*

La situazione di sapere e le forme di agire che connotano i modelli culturali di riferimento del nostro mondo e della nostra epoca sono appunto quelli conformati dalla prospettiva metafisica del Nulla sostanziale, da quell'aporema in sé insostenibile, nel proprio medesimo darsi e dunque in se stesso risolversi, sul quale in precedenza ci siamo soffermati: 1. venir meno del soggetto e dell'oggetto; 2. violenza originaria della gettatezza sulla base di un pro-getto che espunge la possibilità medesima della scel-

ta/decisione – e/o, radicalmente, dello stesso pensare la scelta/decisione; 3. l'ente ridotto ad abitante senza dimora, dunque a niente di senso, in una situazione d'esistenza che si rappresenta solamente in quanto *éthos* di abitanti, cioè di enti che sono un nulla temporale evanescente privi di senso-d'Essere-per-la-nostra-esistenza; 4. pensare che si sistematizza in un armonico stare insieme di categorie mancanti di contenuto interrogante, ora assertive, ora neganti, ma sempre nella distanza da un senso che non sia ridotto ad etografismo (pur nell'eventuale rifiuto, ma solo di sembianza, dell'etografismo). Sono questi i contenuti essenziali di quel che chiamiamo desoggettivazione, e sono questi i contenuti di un pensare, o di una conoscenza, che, come si accennava, denotiamo in termini logicistici, intendendo con logicismo non solo il modo specifico del sapere il moderno quale categoria di dimenticanza d'ente e d'Essere, ma anche il modo specifico di un sapere che certo non si riduce al moderno, bensì che si radica in tutte quelle immagini e rappresentazioni del mondo e della vita che dimenticano il mondo e la vita, che a mondo e vita sostituiscono il *lógos* in quanto rappresentatività di senso, in quanto realtà di un Essere che di per sé si riduce a *lógos* e che in sé, nella forma del *lógos*, somma mondo e vita “demondanizzando” e “devitalizzando”.

Il contenuto del *lógos* è categoriale, dunque linguistico, e poiché questo dato linguistico viene dotato di valenza d'Essere, il *lógos* è la coincidenza tra l'Essere e il dato linguistico stessi: appunto, il logicismo è il modo di pensare l'Essere (e con esso, conseguentemente, il modo di pensare l'ente) che per la coincidenza tra Essere e dato linguistico condanna, da una parte, esprime, da un'altra parte, l'Essere nella presenza e dunque l'ente nella mera evanescenza di una categorialità di presenza, nella semplice insussistenza del tempo, nella dimensione di un ente compreso come niente nel suo abitare<sup>7</sup>. Sotto questo profilo, allora, l'intera tradizione metafisica (filosofica e teologica) potrebbe essere ricondotta a “logicismo”, con poche esclusioni, tra le quali sicuramente annoverare le riflessioni di Feuerbach, di Schopenhauer e di Nietzsche (e, sotto certi riguardi, di Hegel) quali esempi eminenti nel quadro della modernità a noi più vicina.

Tuttavia il logicismo, per come qui lo si riscrive, non è l'intera tradizione (al di là delle sue esclusioni), bensì mostra una doppia valenza: da un lato è aderenza alla tradizione metafisica ed al suo riduzionismo “logico”, ma dall'altro lato, come si accennava, mostra l'intenzione di una interrogazione intorno ad un tale riduzionismo, la delineazione di una cesura nel

<sup>7</sup> Su questi temi, cfr. il mio *Verità e potere*, cit., in particolare alle pp. 102-103 e 113-115, *et infra*.

riduzionismo stesso. Sotto questo profilo, il logicismo è il fenomeno delicato e complesso di un sapere moderno che apre il moderno stesso oltre quel Discorso metafisico che lo sostanzia dal profondo. In altre parole, con logicismo delimitiamo una determinata figura temporale nello svolgersi del pensiero filosofico e teologico, circoscrivendola agli ultimi due secoli, e in particolare al Novecento, escludendo da essa quelle riflessioni che si danno nella forma della totale ed esclusiva aderenza al Discorso metafisico, nella sua peculiare declinazione della coincidenza Essere/Linguaggio, con l'ulteriore ed eventuale esplicita reiezione della validità di una interrogazione d'Essere in quanto questione di senso.

Il logicismo, per come qui lo si intende, non è, allora, la diretta costruzione del "superficialismo" nichilistico dei differenti razionalismi scientifici, in salsa positivistica/neopositivistica, oppure alla Wittgenstein, oppure analitico-formale con le sue propaggini metaetiche a giustificazione dell'*éthos* in quanto *éthos hic et nunc* etc.; oppure, in accezione più stretta, non rinvia ad un quadro di sapere in cui la discussione verta sulle forme di validazione inerenti a procedure di conoscenza ipotetico-deduttiva a muovere da una implicita originarietà di linguaggio. Il logicismo, cioè, non sembra interessante in quella forma di pensiero intorno ad una semplice presenza in quanto riduzione del reale ad una tacita assunzione di verità rinserrata nei modi del Discorso stesso, dal momento che in questa forma esso non è che semplice articolarsi del Discorso nel proprio reiterarsi e nel proprio definirsi sulla base di dirette appartenenze non interroganti.

Interessante è invece quel logicismo che si può scorgere nelle forme di una metafisica che si pensa come ontologia, o che si pro-tende all'ontologia, che appare come interrogazione d'Essere pur continuando a segnare una distanza dall'Essere in quanto vita, pur nel suo declinarsi, ancora una volta, quale ulteriore figura di un'accecante *ratio*, di una alterità rispetto alla vita secondo l'itinerario di una procrastinazione, *nel* lutto, *del* lutto. Il logicismo che ci interessa, allora, è la narrazione di una perdita che non sa pensarsi come perdita, la negazione, insomma, di un senso d'Essere nella stessa misura in cui lo si afferma, la negazione di un senso-d'Essere-per-la-nostra-esistenza nella stessa misura in cui asserendo l'Essere appunto lo si nega, o che lo si nega nella stessa misura in cui, cioè, lo si ricerca e ad esso si tenta di aprire.

È quel logicismo che si mostra nella forma di una controtendenza al nichilismo ed alle sue configurazioni metafisiche (storico-culturali) di una tecnica onnipervadente e di un sapere matematico (di semplice ricono-

scimento/apprendimento del già-saputo) ma che continua a reiterare, senza la consapevolezza di reitararle, proprio quelle configurazioni, perlomeno nell'accoglimento tacito e "validato" delle loro generali premesse di distanza dalla vita. In altre parole, è quel logicismo che, riportando a *lógos* (oppure a Dio-Logos) il mondo e la vita, o la terra, elimina il senso ontologico della permanenza del mondo e della vita, della terra, e condanna il soggetto e l'oggetto ad evanescenza, ancora una volta, dunque, eliminandoli, determinandoli a niente essenziale. Anche questo logicismo, dunque, definisce una soggettività desoggettivata e deoggettivata, vale a dire una irrealtà in quanto realtà, il tempo in quanto eterno, il progetto in quanto esistenza ed interrogazione di senso sull'esistenza, il falso della superficiale evidenza logica in quanto verità del reale nella completezza delle sue dimensioni ontico/ontologiche. Sotto alcuni riguardi, questo logicismo risulta inscrivibile nella più ampia ideologia della "immaterialità".

Tutto ciò si mostra, eminentemente, nella riflessione hegeliana sulla identità ontologica tra l'Essere ed il Pensare, nel presenzialismo di Heidegger e, in Italia, in forma peculiare, nella teoresi di Emanuele Severino, nonché, "strutturalmente", o *in primis*, nella cultura e nel sapere teologici. La questione del logicismo riguarda proprio l'interpretazione di un ente "demondanizzato", "deterritorializzato", "desoggettivato", "devitalizzato", "scarnificato", ed è questione che nell'accentrare l'attenzione sull'interrogazione intorno all'ente nella sua relazione/differenza con l'Essere, oppure sull'interrogazione teologica intorno all'uomo nella sua relazione con Dio, perviene ad una interrogazione d'Essere, tuttavia negando tanto l'ente e l'uomo quanto l'Essere e Dio stessi. Radicalmente, ancora una volta, la questione inerisce ad un dato originario di violenta gettatezza, ad una soggettività di pro-getto che sembra vanificare ogni ulteriore questione, ogni sensatezza di interrogazione, poiché di per sé dimenticanza tanto del soggetto quanto dell'oggetto: il logicismo è appunto sintomo ed articolazione paradigmatica di un metafisico pro-getto di dimenticanza dell'ente e dell'Essere nella stessa misura in cui solleva la questione sulla realtà dell'ente e dell'Essere.

Con il logicismo, allora, entra centralmente in gioco una lettura dell'ente (e dell'Essere) che si pone in continuità ed in cesura con la tradizione metafisica: l'interrogazione di senso pone al proprio centro un ente che non si distingue, di fatto, dall'Essere, ed un Essere che, di fatto, non si distingue dalla *ratio* e/o dal *lógos*: un ente, quindi, "demondanizzato", "deterritorializzato", "desoggettivato", "devitalizzato", "scarnificato", e-

sattamente corrispondente alla dimensione logico-razionale dell'Essere. Questa interrogazione non solo risulta dimenticanza dell'ente – a meno che, appunto, l'ente non lo si intenda per semplice nucleo di logica categorialità – ma anche, conseguentemente, dimenticanza dell'Essere quale senso dell'ente e, dunque, dimenticanza dell'Essere *tout court* – ove, certamente, l'Essere non sia appunto logica categorialità –. L'ente scarnificato, moderno centro della questione sull'Essere, rinvia ad un Essere devitalizzato che, proprio perché devitalizzato, può esser pensato solo come *metafisico* pro-getto logico di un ente logico in sé e per sé: l'ente scarnificato, insomma, è il pro-getto dell'Essere devitalizzato (così come l'uomo è, nella teologia, il pro-getto del Logos-Dio). La questione dell'Essere, allora, risulta oggetto di un nuovo soggetto interrogante che, tuttavia, appare a sua volta per oggetto di un ulteriore soggetto, il pro-getto metafisico medesimo che determina il Discorso metafisico in quanto soggettività di per sé. Nondimeno una simile riflessione cade nel quadro di una attenzione non marginale, sotto alcuni riguardi addirittura prioritaria, per quelle forme di esistenza che l'ente temporalmente si trova ad esperire e che rinviano sempre ad una giustificazione ontologica, conoscitiva e di coscienza, di per sé in grado di aprirsi all'oltre-la-soggettività-del-Discorso.

Vale a dire che si viene a determinare un problema di Essere nella dimensione dell'Essere e delle sue forme di presenza: l'ente è il soggetto, ed il soggetto è il soggetto conoscente, quel soggetto che, a muovere dalla propria situazione di presenza, si interroga sul soggetto fondamentale che in quella presenza è visto rispecchiarsi. Nell'Essere si apre un problema di Essere, allora, poiché il quadro in cui una simile interrogazione si svolge oblitera, nel proprio medesimo svolgersi, la logica specifica e del soggetto e dell'oggetto, definendosi appunto nella semplice forma del progetto metafisico, della universale soggettività i cui contenuti e le cui figure si articolano secondo una giuoco categoriale ben esprimibile proprio in conformità alla hegeliana identità dell'Essere con il Pensare. Si apre un problema, dunque, a margine di un paradosso: la logica del soggetto, dell'oggetto, della relazione fra il soggetto e l'oggetto, nonché della relazione fra i soggetti (reciprocamente oggetto-per-un-soggetto) è tale nella misura in cui è logica di un Essere che si riduce ad una presenza che è logica priva di ulteriori attribuzioni; il paradosso, cioè, di un ente che è tale solo nella misura in cui è “concetto” privo di esistenza vitale, ma la cui esperienza esistenziale risulta imprescindibile, e di un Essere che è tale solo nella misura in cui assomma in sé la vita negando la vita in quanto tale.

Quel che connota, pur se con oscillazioni e differenze talora decisive – pur se nell’ambito di «una lotta tra le filosofie» (per dirla con Husserl) –, la tradizione filosofica moderna, si ripete anche, o più esattamente si origina, in un paradigma assai più univoco e più consolidato, assai meno internamente conflittuale, in quello costruito secondo i modi della riflessione teologica, in specie cristiana. L’ente, quale centrale soggettività interrogante l’Essere come Dio, è, in questa riflessione, il semplice abitante di un *éthos* che questa volta assume il carattere del divino; un ente, anche in questo caso, che non è un soggetto bensì la presenza dell’apparire di un Nulla sostanziale quale esito di un *non* fondamentale, un ente/niente situato in una *civitas dei*, un abitante di questa *civitas*. Nella riflessione teologica, la centrale soggettività interrogante l’Essere, in cui l’Essere si rispecchia sostanziandosi in una presenza, emblematica tanto della soggettività dell’Essere quanto della soggettività dell’ente/uomo/abitante nella *civitas dei*, è, al pari che nella restante tradizione metafisica, una rappresentazione d’immagine, una rappresentatività che si fa immagine di una immagine a sé riconducendo lo statuto stesso del reale, ogni dato di senso e valore. La desoggettivazione teologica del soggetto, il venire meno di un ente in sé rinserrante la vita, risulta l’immagine di un uomo che è tale nel suo non essere uomo, che è tale poiché è più che uomo, che è immagine in sé giustificata di ogni uomo, nella misura, appunto, in cui questo essere ogni uomo è il venir meno dell’umanità stessa dell’uomo. Questa immagine è Cristo, oppure l’uomo in quanto analogo a Cristo, o Cristo in quanto uomo/ogni uomo. Questo uomo/Cristo, questo ente/niente, è l’essenziale coabitare di essere e non-essere nella *civitas dei*, è l’immagine di un pensiero che si fa carne e di una carne che si pensa in quanto pensiero: il pensiero è la carne dell’Essere, una “carne” di “pensiero”, un pensiero incarnato ed una carne pensata. Cristo (l’uomo/ente) è il pro-getto *metafisico* dell’Essere divino.

Ma anche in questo caso si apre un problema di Essere nell’Essere: l’immagine rende visibile, riporta ad una visione regolata da ragione, cioè particolarizza nel finito, presenzializza in quanto *éthos*, l’invisibile, universale, infinita giustificazione essenziale di ogni visibile finitudine di presenza, riducendo l’essenzialità a presenza stessa in quanto unico luogo (luogo dell’ente/abitante, luogo del pensare l’immagine nello scorgerla in quanto immagine) dell’interrogazione stessa. Sotto questo riguardo, la riflessione teologica commisura l’Essere divino con la rappresentatività dell’immagine divina in Cristo, riducendo ad una tale immagine finita una interrogazione infinita, cioè riconducendo agli strumenti di una ragione



adeguata all'evidenza immediata del reale quel che invece si dichiara trascendere ogni evidenza "reale", dal momento che si situa il luogo (o l'oggetto, per così esprimerci) di quella interrogazione su un piano di metafisica, essenziale, infinita giustificazione di ogni evidenza di realtà.

O con parole diverse e sotto altro profilo, in quanto carne di pensiero e/o pensiero incarnato, Cristo (l'uomo/ente) risulta asserzione di un dato che non oltrepassa la semplice evidenza. Anche in questo caso, il connotato della trascendenza di Dio risulta visibile in un'immagine che lo rappresenta e che nel rappresentarlo a sé lo riduce; risulta cioè visibile nella totale immanenza della "carnale" evidenza di Cristo. Nondimeno – ed è proprio qui che ritorna quel problema di Essere nell'Essere di cui si diceva – un tale visibile, "carnale", immanente si dà quale pro-getto di un invisibile, "logico", trascendente, ne è l'epifenomeno. Si assiste, così, ad uno sdoppiamento nell'Essere, ad un dualismo privo di soluzione positiva. *Vi è un Dio che pro-getta Cristo*, oppure l'uomo/ogni uomo, in quanto carne, in quanto *physis*, ma che nel suo pro-gettare, e proprio perché pro-gettare, è altra cosa dalla carne e dalla *physis*: il Dio della totale trascendenza, della non visibilità. *E vi è un Dio che pro-getta se stesso* in quanto Cristo, uomo/ogni uomo, carne, *physis*. Questo Dio non può risiedere oltre la *physis* regolata progettualmente, dal momento che se risiedesse oltre la *physis*, oltre Cristo, oltre l'uomo, perderebbe se stesso in quanto Dio. Allora questo Dio diventa *physis*, Cristo, uomo di per sé, ma così facendo, per conservarsi in quanto Dio, perde se stesso in quanto *metà-physis*, e diventa a sua volta pro-getto di ... pro-getto di Cristo, dell'uomo, della *physis* stessa: il Dio della totale immanenza, dell'accecante visione. Tuttavia è solo su questo piano che si può pensare ad un Dio che oltrepassi il dualismo-sdoppiamento del Dio-Logos tradizionale, aprendosi alla carne e alla *physis* sotto il profilo di una unitaria dimensione trascendente/immanente, invisibile/visibile, umbratile/luminosa. Nel Cristo/uomo/ente, cioè, l'Essere divino appare come possibile riconduzione del *lógos* ad una vita e ad una terra a cui quel *lógos*, se trascendente ed universale soggettività, se metafisico pro-getto, non può esser ricondotto poiché, appunto, *origine* stessa della vita e della terra, ma che nondimeno, *in questa forma*, si mostra come interrogazione sulla vita e sulla terra stesse e sulla loro giustificazione di realtà, cioè sull'Essere logico a loro scaturigine. *In questa forma*: vale a dire nella forma del logicismo quale riscrittura complessiva dell'interrogazione sull'Essere, quale controtendenza, pur se nel quadro dell'Essere logico, dell'Essere del discorso a sé riducente ogni senso di realtà, ogni *physis*, ogni "carne". Ma si tratta, appunto, di possi-

bilità interne all'argomentazione logicistica, tanto teologica quanto filosofica, non allo sviluppo esplicito di una tale argomentazione, che non giunge mai al fondo consequenziale delle potenzialità di cesura che in essa risiedono, che, potremmo dire, mai è all'altezza delle proprie contraddizioni, assai più feconde degli esiti a cui essa perviene.

Nella interrogazione su Dio e sul *lógos* vi è, comunque, e consequenzialmente, a sfondo una priorità implicitamente attribuita al dato della centralità dell'ente interrogante: si pensa Dio pensando Cristo, si pensa l'Essere pensando l'ente, anche se si pensa ad un Cristo e ad un ente formati da una fisicità e da una carnalità fatte di linguaggio/concetto, ad un'esistenza ridotta a presenza di un *lógos* o del Logos. Nello specifico del logicismo teologico l'interrogazione non riguarda tanto Dio, quanto, appunto, la sua immagine in Cristo, emblema, paradigma di un Dio che come ente si interroga su Dio stesso, in cui Dio si realizza e in cui, nel suo realizzarsi, dimentica se medesimo, sciogliendosi in quanto carne della *physis* che è pensiero a sua volta, *lógos*. Dio si fa uomo e dunque si perde come Dio, cioè l'Essere si perde nell'ente. È ciò che, allora, segna una dualità nell'Essere stesso, un suo differenziarsi tra *lógos* e *physis*, la cui ricomposizione, tuttavia, è una realtà che solo nel *lógos* ritrova una verità, dunque una dualità che si risolve non risolvendosi, cioè restando ferma ad un *lógos* escludente una qualsivoglia ulteriorità fisica in quanto non vera; pensare il *lógos* richiede un dimenticare la *physis*, tuttavia non si può pensare il *lógos* dimenticando la *physis*: non si può prescindere dalla *physis* dell'ente, poiché questa rappresenta l'unico luogo in cui possa esser posta una interrogazione sull'Essere, su Dio. Si pensa, cioè, il *lógos* in quanto soggetto della *physis*, ma in pari tempo, poiché la *physis* risulta imprescindibile nel pensare il *lógos*, la *physis* stessa diventa il soggetto del *lógos*.

Tutto questo lo si può osservare anche sul piano strettamente filosofico del Discorso moderno, a muovere da Cartesio: la centralità della questione sull'ente nella interrogazione d'Essere si risolve in una dimenticanza dell'Essere, dunque in un venir meno del pro-getto metafisico quale progetto di ricerca d'Essere, pur nell'asserzione di un tal pro-getto. Il progetto di una ricerca d'Essere risulta infatti al margine di una negazione complessiva tanto del soggetto della ricerca quanto dell'oggetto stesso di una tal ricerca, vale a dire al margine della negazione di un ente nella sua peculiarità di duale natura logico/razionale e fisica, e di un Essere che si pro-getta a soluzione fondativa di quella dualità risolvendola nella ipotesi monistica di un senso, ancora una volta, logico/razionale; al margine, in-

somma, della negazione della specificità e del soggetto e dell'oggetto, nonché, conseguentemente, della loro relazione. Sotto questo riguardo, tanto nella filosofia moderna quanto nella teologia, la centralità attribuita all'ente interrogante risulta, di fatto, desoggettivazione e dell'ente soggetto conoscente e dell'Essere quale universale soggetto ontologico, in pari tempo oggetto di conoscenza, cioè oggetto del soggetto interrogante. Il *lógos*, l'Essere della filosofia e della teologia, si riduce, di fatto, ad oggetto di rappresentazione, o per meglio dire, a soggettiva autorappresentatività (l'immagine di Dio in Cristo, di cui si diceva) in sé esaurente ogni senso: si riduce ad autointelligibilità. In altre parole: il sapere della desoggettivazione (filosofica e teologica) ha ad oggetto semplicemente se stesso, e la sua verità è semplice autoreferenzialità, autocomprensione.

Cristo, si osservava, è la paradigmatica carne del pensiero, dell'Essere, è il pensiero incarnato, lo Spirito che si fa carne, mondo, ente appunto. Cristo, nel suo darsi per risoluzione irrisolta di uno sdoppiamento d'Essere, di una dualità tra *lógos* e *physis*, tra pensiero/ragione e carne/corpo, è il soggetto moderno di cui parla Hegel, il *lógos/physis* risolto in un progetto che non può, in pari tempo, non dimenticare la *physis* ma anche non muovere dalla *physis*. Il Cristo della teologia è la trascrizione moderna, come Spirito, del *lógos* degli antichi, l'«elevatissimo concetto» «introdotto nel mondo» dalla religione cristiana<sup>8</sup>. Ma appunto, «introdotto nel mondo», e con ciò perso nel mondo, perso in quella *physis* da cui non può prescindere e che dunque origina un pro-getto di sembianza trascendente ma in realtà totalmente immanente alla presenza del mondo stesso: nella *physis* si perde la trascendenza di Dio, oppure, detto altrimenti, l'Essere, in quanto Essere del *lógos*, si oblia. L'affermata centralità fondativa della ragione logica (di per sé, nondimeno, oblio di Essere) smarrisce se stessa nella imprescindibilità della *physis*, del corpo e della carne, pur nella necessità di uno svanire di *physis*, corpo e carne. Se Cristo, ancora con Hegel, si situa alle origini del moderno, introducendosi nel mondo, «cristianizzandolo», il Dio di cui parla la teologia è l'etografica descrizione del mondo in quanto descrizione del Cristo/mondo, la mancanza di un senso aldilà della *physis* in quanto immanenza «divina», in quanto realtà di una semplice presenza del Dio medesimo. Cristo è il Dio che si presentifica appunto come mondo, e, nel mondo, come uomo che razionalmente si interroga su Dio, come il soggetto di Cartesio che, nell'interrogarsi sul-

<sup>8</sup> G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, in HEGEL, *Werke*, hrsg. von E. Moldenhauer und K. M. Michel, Frankfurt a. M., Suhrkamp 1986, III, p. 16 e p. 24. Per questo, cfr. F. BAZZANI, *Esperienza del tempo. Studio su Hegel*, Firenze, Clinamen 2009, pp. 9-10 et infra.

l'Essere, riduce tuttavia l'Essere a se stesso, vale a dire riduce l'Essere alla propria ragione interrogante. Se Cristo è alle origini del moderno nella forma della semplice presenza nel mondo e del mondo, allora consegue una realtà del sapere moderno quale costruzione di un paradigma che non sa l'Essere poiché ne riduce il senso alla immanente presenza e che non sa l'Essere poiché riduce l'interrogazione sull'Essere a centralità di un ente di presenza che si interroga su un Essere di presenza. La ragione che sostiene l'interrogazione riduce Dio ad oggetto della ragione stessa, lo situa in una posizione subordinata rispetto al soggetto interrogante, ma, al contempo, poiché oggetto di un ente razionalmente interrogante, si rappresenta nella misura stessa dell'interrogazione; e, chiaramente, solo quel che è di natura omogenea all'interrogato può fungere da strumento di misura: un Dio di ragione, dunque, ed un ente di ragione, conseguentemente; la *ratio* ed il *lógos*, insomma, come natura fondativa tanto di Dio quanto dell'uomo, e/o tanto dell'Essere quanto dell'ente. Anche sotto un tal profilo si mostra la forma di una violenta scaturigine logica dell'ente, il dato radicale di una distanza dalla dimora della vita ed una sostituzione logico/razionale di questa: non un ente, bensì un abitante distante dalla sua originaria dimora vitale, non un Essere, né un Dio, bensì una *civitas dei*, oppure un *éthos* che in sé riassume i caratteri eterni del *lógos* a fondamento.

Scrivono Heidegger – in stretta assonanza con Hegel e, sotto molti riguardi, con il Feuerbach dei *Principi della filosofia dell'avvenire* – che con il farsi uomo di Dio, con il “cristianizzarsi” del mondo, il mondo stesso si “sdivinizza”<sup>9</sup>. Con Cristo, v'è una perdita di Dio, del *lógos*, per la *physis*, del pensiero per la carne, per l'uomo e per il mondo; v'è una perdita di Essere per l'ente e per l'*éthos* di questo. Ma perdita di Dio, e/o dell'Essere, e/o del *lógos*, per l'uomo / mondo, e/o per l'ente / *éthos*, e/o per la *physis* / carne, in pari tempo è perdita di ciò che costituisce senso per l'uomo / mondo, per la *physis* / carne, e/o per l'ente / *éthos*, cioè, in definitiva, è perdita tanto dell'uomo / mondo quanto dell'ente / *éthos* e della *physis* / carne, irrevocabile condanna ad un'evanescenza esistenziale /

<sup>9</sup> Cfr., al proposito, M. HEIDEGGER, *Die Zeit des Weltbildes*, in *Holzwege*, Frankfurt a. M., Klostermann 2003<sup>8</sup>, p. 76. Ma su questo, si veda, fondamentalmente, L. FEUERBACH, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, in L. FEUERBACH, *Werke in sechs Bänden*, hrsg. von E. Thies, Frankfurt a. M., Suhrkamp 1975, p. 249, § 6: «Dio in quanto Dio – in quanto essenza spirituale o astratta, cioè non umana, non sensibile, disponibile ed oggetto solo per la ragione o per l'intelligenza, non è nient'altro che l'essenza della ragione stessa, che però, grazie ad una forza evocatrice di immagini, viene rappresentata dalla teologia ordinaria o dal teismo come un'essenza distinta, autonoma, rispetto alla ragione. È perciò una necessità sacra, interna alla ragione, che quell'essenza, distinta dalla ragione, alla fine venga identificata con la stessa ragione, che l'essenza di Dio venga quindi riconosciuta, posta in atto e presentificata come essenza della ragione».

temporale priva di un senso di permanenza vitale. Il cristianesimo è la mondanizzazione del trascendente, la sua secolarizzazione. Ciò crea, nella interrogazione stessa, una sorta di sospensione che riguarda tanto il dato, per così dire, del pensiero in quanto carne e della carne sostanziata di pensiero. L'unione, in Cristo, di queste due determinazioni, di fatto si risolve nella negazione e dell'una e dell'altra. Ove può risiedere la verità se l'una e l'altra, nella loro conciliazione, si negano in una insussistenza (o, per meglio dire, in una dimidiata sussistenza) e dell'una e dell'altra? Nel luogo dell'ermafroditismo teorico proprio del pensiero/carne che il logicismo teologico asserisce in quanto verità, il sapere è appunto sospeso: tra la carne ed il pensiero, certo, tra l'Essere e l'ente, tra il Dio e l'uomo, anche, ma soprattutto tra un pensare la verità nel proprio prender congedo da se stessa e la verità che sa se stessa in quanto senso d'Essere per l'ente ma che non sa decidere il luogo medesimo del suo proprio essere-senso. Il che rinvia, per necessaria implicazione della sussistenza di una "doppia" verità, ad una radicale non decisione del sapere tra la verità in sé ed il prendere congedo in essa da se stessa. È appunto in questa sospensione del sapere che si situa la conoscenza "etografica" quale sapere di un venir meno del soggetto, tanto del soggetto divino quanto del soggetto individuale, del soggetto-ente: del *lógos*, da una parte, e della carne e/o *physis*, dall'altra. La sospensione è allora il luogo della possibilità di una impossibilità: la possibilità di una interrogazione impossibile, la quale riguarda tanto l'ente in sé e per sé, quanto l'ente che si interroga sul proprio senso d'Essere, e dunque, in definitiva, la possibilità di una interrogazione impossibile sull'Essere in quanto senso di verità dell'ente stesso.

La teologia, al pari della metafisica filosofica (ed in specie della metafisica articolata secondo le forme del sapere moderno), è appunto il luogo di questa possibile impossibilità, il luogo di risoluzione dell'aporema tramite la traduzione dell'aporema medesimo secondo il canone dottrinale della verità in potenza oppure in atto, del Dio e del Dio fattosi uomo, dello Spirito in quanto autoponentesi *Voraussetzung*, in quanto verità presupposta a se stessa e tradotta nella registrazione filosofica di un'assenza di presupposti. La verità così intesa è il presupposto medesimo da ricercare, a priori determinato: si "ricerca" Dio, si costruisce un discorso su Dio, oppure in generale si ricerca l'Essere e vi si costruisce intorno un discorso, sulla base di un pro-getto di "ricerca" predeterminato, nel quale gli esiti già sono contenuti nella premessa; un discorso che, conseguentemente, non può fornire che un sapere attestato, nel migliore di casi, alla semplice sospensione, ma perlopiù definito con l'alfabeto del semplice pren-

der congedo dal vero: l'aporematica possibilità dell'impossibile che si fa verità e pro-getto di ricerca in quanto tale.

Il senso d'Essere per l'ente si pensa in tal modo nell'ambito di una interrogazione ridotta. Con la verifica di un pro-getto già determinato, si apre, per così dire, ad una "misura regionale": Dio, l'Essere, la loro "natura" risultano oggetto di una interrogazione dai confini già stabiliti, tracciati, calcolati, nel cui ambito si colloca il sapere di verità. È così che il pro-getto di "ricerca" si mostra come la sanzione del vero e come il criterio del falso: ogni sconfinamento, ogni eccedenza rispetto al pro-getto, è errore, ogni agire che non sia adeguato al pro-getto, e che dunque si commisuri all'errore, è al di fuori della morale. Si può leggere nella teologia l'interpretazione del *lógos* divino – il pro-getto in quanto tale – come carne della sospensione ad esito di una sdivinizzazione del mondo e in pari tempo di una desoggettivazione dell'ente. Il *lógos*-carne divino, o il pensiero-*physis*, il Cristo, rispecchia se stesso, in quanto *lógos* e in quanto carne e *physis*, nella Sacra Scrittura che, di quel *lógos*-carne, rappresenta il corpo medesimo. Si tratta, dunque, di apprendere dalla Sacra Scrittura, vale a dire di ri-conoscere "matematicamente" in essa il lascito di una verità che nella sospensione priva di soggetto costituisce il corpo stesso dell'Essere. Ne consegue che la misura regionale del sapere teologico, il suo pro-getto, già si trova calcolato nella Scrittura. Ne consegue, ancora, che la verità, anche per questo verso, rinvia ad una semplice acquisizione di quanto pro-gettato: il riconoscimento del discorso sull'Essere regionalmente pro-gettato come Dio, ed anche, fondamentalmente, la soggettività in quanto *lógos* di per sé, in quanto soggetto stesso *prima di* Dio e che *pro-getta* Dio, una soggettività che nella Sacra Scrittura trova appunto adeguata narrazione "storica", "etografica". Il soggetto è allora il *lógos*, e la Sacra Scrittura, insieme all'intera tradizione teologica, al Discorso "scritturale-teologico", è quella soggettività, quel *subjectum* in cui Dio stesso trova luogo e in cui l'ente e l'*éthos* sono semplice presenza di un Essere divino che a sua volta è presenza, apparire di quella soggettività logica. Dio, insomma, come pro-getto del *lógos*, e l'ente nonché l'*éthos* come pro-getto di Dio, cioè, in ultima istanza, come pro-getto, anch'essi, di quella soggettività logico-teologico-scritturale <sup>10</sup>.

Nelle forme semplificate della istituzionalizzazione ecclesiale, nei documenti ufficiali, anche se – e proprio perché ufficiali, vale a dire "politici", di propaganda – non teologicamente raffinati della Chiesa, questo vo-

<sup>10</sup> Cfr., al proposito, F. BAZZANI, *Una matematica irrealtà*, cit., p. 34.

lutamente irrisolto intreccio “razionale/carnale” della interrogazione sul senso d’Essere e su Dio (un Dio, appunto, necessariamente istituzionalizzato e al quale sotto il profilo pratico e morale non possiamo non prioritariamente guardare, come si osservava) trova esatta e sistematica corrispondenza. Per fare un esempio, possiamo riferirci, tra le molte possibili della tradizione, alle pagine della recente Enciclica di Papa Benedetto XVI, *Caritas in Veritate*, nella quale uno *slogan* di sapore tomistico, quasi ridotto a propaganda nella Enciclica *Fides et Ratio* del precedente Pontefice Giovanni Paolo II – *non c’è fede senza ragione, non c’è ragione senza fede* –, trova la propria giustificazione teorica e pratico-morale nel quadro del consueto pro-getto della metafisica. Del resto, nell’Enciclica di Papa Benedetto XVI la parola “progetto” appare, se non andiamo errando, nove volte, di cui sei in situazione “strategica”, “fondativa” (di queste sei, ben quattro nelle prime due pagine), due volte in accezione debole correlata all’analisi di forme storico-economico-sociali inerenti alla nostra attualità soprattutto sotto il riguardo dell’articolarsi delle contemporanee forme del politico, una volta in relazione all’idea forte di legge etica universale radicata nella stessa progettualità divina <sup>11</sup>. L’Enciclica di Papa Benedetto si mostra, in questo contesto, altamente significativa: la riconduzione del discorso teologico a più generale metafisica è quasi dichiarata; il logicismo è manifesto e dunque, al pari che nella cultura razionalistica, nel Discorso, a Nulla sostanziale sono ridotte le individuali soggettività, la loro razionalità, la loro carnalità, la loro fisicità, la loro aderenza ontologica alla vita. La verità non è la vita bensì, ribadisce a più riprese Papa Benedetto, «la verità è “lógos”» <sup>12</sup>, od anche, potremmo svolgere: la verità è il *lógos* che si riconduce a Dio, al quale Dio si riconduce la vita. Dunque, la vita è *lógos*, cioè la vita è verità in quanto Dio-Logos, cioè in quanto altra cosa dalla vita, in quanto sospensione della verità della vita per la verità della vita-*lógos*. Originario è il *lógos*: appunto, Dio e la vita sono il pro-getto del *lógos* della metafisica. E siccome «ciascuno trova il suo bene aderendo al progetto che Dio ha su di lui» ed «il mondo non è frutto del caso né della necessità, ma di un progetto di Dio» <sup>13</sup>, allora «ciascuno» e «il mondo» non possono che essere il progetto di quel *lógos* metafisico che in pari tempo risulta anche fondazione del dato morale su un dato di conoscenza: il sapere della progettualità del

<sup>11</sup> Cfr. *Lettera Enciclica “Caritas in Veritate” del Sommo Pontefice Benedetto XVI*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana 2009, in partic. pp. 3-6, 95-96, 99-100, 107.

<sup>12</sup> Ad esempio, *ivi*, p. 6. L’enfasi corsiva è nel testo.

<sup>13</sup> *Ivi*, rispettivamente a p. 3 e a p. 95.

*lógos* come base per un agire etico in cui «ciascuno trova il suo bene» e quindi, di converso, in cui ciascuno può ritrovare le motivazioni per non fare il male, dunque per rispondere alla domanda: “perché non fare il male?”.

Niente di nuovo rispetto all'esergo del IV Evangelo: «In principio era il Logos, / e il Logos era presso Dio / e il Logos era Dio. / Egli era in principio presso Dio: / tutto è stato fatto / per mezzo di lui, / e senza di lui niente è stato fatto / di tutto ciò che esiste. / In lui era la vita»<sup>14</sup>. Come si può notare, è solo per approssimazione che si giunge alla identificazione tra Logos e Dio, procedendo con il “correggere” ed il “rigorizzare” l'andamento argomentativo. Solo in conclusione si asserisce l'identità tra Logos e Dio, secondo una sorta di sostanziale unità tuttavia nella differenza delle reciproche valenze. Fondamento è il Logos («In principio era il Logos»); apparire del fondamento, quale sorta di sostanziale, universale ed eterna idea platonica aldilà di spazio-tempo e causalità, è quel Logos presso il quale Dio dimora («e il Logos era presso Dio»); presenza di questo apparire, suo epifenomeno nelle forme esistenziali, spaziali-temporali, causali, corporee, terrene della *physis*, è ancora il Logos in quanto Dio («e il Logos era Dio»). Appunto, il *lógos* della tradizione metafisica che progetta Dio, che attraverso Dio pro-getta il mondo e gli enti, e che attraverso il Dio in quanto apparire, nonché attraverso il Dio in quanto presenza dell'apparire, ritorna a se stesso in quanto identità assoluta di sé con sé, superando ogni discrasia ed ogni residualità duale. Ed il Logos, per Giovanni, come appunto ci rammenta Papa Benedetto, non è la vita, bensì quella verità che si ha in sé la vita ma in situazione non coincidente («In lui [nel Logos, si faccia attenzione, non in Dio] era la vita»). La vita, insomma, risiede nella parola, vale a dire nel concetto, vale a dire nel discorso, vale a dire nella *ratio*, cioè in una misura spaziale e temporale nondimeno tradotta, come si è osservato, in termini di oltret temporalità e di eternità: ed è in questa *ratio* che la Chiesa esorta ad aver *fede*, ed è questa *ratio* che sostiene la *fede*. Dunque, anche sotto questo profilo, etografismo dello spazio e del tempo *qui ed ora* come mondana presenza della eterna *civitas dei*, e, fondamentalmente, nichilistica distanza dalla vita, logicismo. L'ente/abitante qui trova la sua glorificazione.

Nella teologia, secondo la forma che questa assume nell'Enciclica di Papa Benedetto, l'interrogazione di verità come richiesta di senso mostra in pieno l'aporema di quella possibile impossibilità di decisione tra un

<sup>14</sup> Giovanni 1, 1-4.



Dio come pro-getto di vita ed un *lógos* privo di vita che pro-getta, a muovere da questa mancanza di vita, il Dio medesimo e la vita. Come si accennava, e come tra breve puntualizzeremo, nel quadro del logicismo teologico (ed anche del logicismo metafisico in genere) l'Essere pro-gettato come Dio implica un rovesciamento di valore, tanto teoretico quanto etico, di quel che la tradizione teologica stessa connota quale peculiarità di Dio, pervenendo ad una attribuzione di priorità non tanto al Dio-in quanto-Essere bensì all'Essere-in quanto-Dio, cioè non tanto all'Essere in quanto pro-getto di Dio, bensì al Dio in quanto pro-getto dell'Essere, ove questo Essere non viene mai nominato direttamente per vita ma sempre *implicite* nonché ad esito di una nominazione diretta in quanto *lógos* (si rammenti: la verità è *lógos*). Il che, chiaramente, si riflette nelle forme individuali-umane-mondane dell'apparire di quell'Essere-Logos-Dio, forme da cui comunque l'Essere-Logos-Dio non può prescindere nel suo medesimo darsi a significato di conoscenza e a valore morale: il pro-getto di Dio sull'uomo è pro-getto di Dio su se stesso, è l'autointelligibilità di Dio attraverso l'immagine di Dio in Cristo, attraverso una rappresentazione autorappresentativa. L'asserzione teologica di quel Dio, così connotato, in quanto *subjectum*, necessita, in altre parole, del *subjectum* umano (mondano, fisico, corporeo etc.), del proprio "fisico" presentificarsi per determinare se stesso a fondazione di conoscenza e di morale, ma anche, possiamo aggiungere, a fondazione di se medesimo e del proprio esser-presente. La distanza logica dalla vita ha necessità della vita per affermare se stessa in quanto logica e, di converso, la vita ha necessità della distanza logica dalla vita per affermare se stessa in quanto vita. Ma tutto ciò ripete quel venir meno della soggettività stessa su cui a più riprese ci siamo soffermati, tanto della soggettività dell'Essere quanto della soggettività dell'ente. La sospensione della decisione di verità è in tal senso massima e definisce il modo stesso della perdita e di soggetto e di oggetto (quindi della loro relazione) per la *cosa*: sospensione, sotto questo profilo complesso e conclusivo, che traduce in realtà la sospensione in sé e per sé, risolvendo in pro-getto l'aporema della possibile impossibilità.

Più chiaramente, anche se in via un po' semplificata: nella privazione di un vero, cioè nella riconduzione della verità a *lógos*, dunque con lo smarrire il senso d'Essere in quanto vita per la nostra esistenza, tanto il *subjectum* divino quanto le individuali soggettività degli enti acquisiscono il senso della propria soggettività esclusivamente in quell'altro-da-sé (Dio e l'ente, rispettivamente e reciprocamente) che però è l'evanescenza teoretica ed etica della mera sospensione, priva di soggetto, di oggetto, di rela-

zione (dunque di etica) e ridotta a *cosa*: una *cosa* in quanto soggetto, vale a dire un *Dio-cosa* e un *ente/uomo-cosa*. Su questo versante, il sapere della teologia contribuisce a costruire, ed al contempo reitera, il sapere del Discorso, la dimensione di un etografismo insensato, la cui oltretemporalità ed eternità risultano possibili proprio grazie alla non consistenza dei soggetti, in un luogo di assoluta e solo autointelligibile desoggettivazione, cioè appunto come pro-getto determinante se medesimo quale esclusivo oggetto di sapere, contornando un quadro di verità nella cornice di un pro-getto a misura di una desoggettivata, reificata, autoreferenzialità.

Nello specifico della considerazione etica, il logicismo teologico disegna un piano valoriale che conseguentemente si radica in quella autoreferenzialità desoggettivata quale pro-getto stesso di una non-verità tradotta in verità. L'evanescenza del soggetto marca anche – né può essere altrimenti – la non consistenza ontologica, l'evanescenza, di tutto ciò che lo connota, di tutto ciò che ne delinea il contorno. Il valore di un soggetto desoggettivato non potrà essere, in tal modo, che il valore di una desoggettivazione, cioè un non-valore in sé, bensì un valore che attinge il senso d'esser valore solo dall'altro e grazie all'altro-da-sé. In riguardo, il valore del soggetto desoggettivato (tanto del Dio-cosa, quanto dell'ente/uomo-cosa) non può autofondarsi (il Dio è infatti *cosa*) né l'ente/uomo lo può attingere in Dio o riferire all'Essere poiché l'ente/uomo altro non è che dato di apparire di una non-fondazione (appunto, l'ente/uomo-cosa). Possiamo così dire che su questo disperante orizzonte del logicismo teologico, metafisico o, in una parola, del Discorso, i valori appartengono ad un soggetto e ne orientano l'agire sulla base di un sapere che fa della radicale non appartenenza alla vita, alla terra, al corpo, alla natura etc. l'appartenenza in quanto tale: i valori appartengono cioè ad un soggetto nella stessa misura in cui questo soggetto viene negato in quanto soggetto e pensato semplicemente come *cosa*, a sua volta pensata come l'unico reale ed evidente soggetto. La *cosa* è allora, anche sotto questo profilo, il soggetto reale, proprio perché il soggetto reale, il *subjectum*, ha smarrito quel valore che risiede nel proprio senso-d'essere, e che solo una interrogazione di senso può sollecitare; la *cosa* in quanto soggetto, e il valore che la *cosa* reca in quanto soggetto, si dà in quell'eterno *éthos* che risulta adeguata immagine rappresentativa della desoggettivazione e che stringe da ogni lato i limiti della nostra esistenza.

In altre parole: come il soggetto del Discorso è la rappresentazione di una cosa in quanto soggetto, di una cosa, cioè, che viene pensata e rappresentata in quanto soggetto (smarrendo, in tal modo, nel neutro della

*cosa* tanto il soggetto quanto l'oggetto e quindi, come si accennava, smarrendo il senso specifico della relazione, di conseguenza eliminando i presupposti stessi per un agire etico), così i valori di questo soggetto sono la rappresentazione dei valori della cosa in quanto soggetto, cioè i valori che rappresentano non il soggetto (umano e/o divino che sia) bensì *la cosa in quanto soggetto*: sono i valori della cosa, i valori di una autoreferenziale ed autointelligibile rappresentatività della soggettività cosale, quelli che Heidegger chiama *Kulturwert*<sup>15</sup> – che anche in Freud e in Spengler, ad esempio, hanno significazione simile – e che determinano nella cosa in quanto soggettività la finalità stessa della soggettività umana, nonché, al contempo, la legittimazione di questa soggettività (appunto il soggetto umano legittimato solo in quanto riferito all'altro da se medesimo, il cui senso di se medesimo si dà solo nella misura in cui nell'*éthos* – esprimente la cosale soggettività – si pensa la sanzione del soggettività propria). Ed è esattamente su questo sfondo che il *subjectum*, in quanto Essere e/o Dio, ed il suo presentificarsi, in quanto ente e/o uomo, sono ridotti a rappresentatività il cui senso si pensa nel loro stesso essere rappresentati. Il *Kulturwert* è il valore di una civiltà pensata come eterna, una sanzione di etografica oltret temporalità, il sapere di semplice presenza e l'agire privo di senso etico tradotti come conoscenza e morale vere, autentiche, appunto eterne ed oltret temporal. Il *Kulturwert* si dà, insomma, come essere-rappresentato di un valore che non può richiamare soggetto alcuno dal momento che quel soggetto si interpreta come semplice essere-rappresentato. Dunque come semplici "modi" di un essere-rappresentato non possono che essere le attribuzioni che si pensano inerenti al *Kulturwert* in quanto tale, i suoi "investimenti" di civiltà e di società, la sua inerenza ad un *éthos* del quale il *Kulturwert* costituisce nucleo teoretico-etico di riferimento e di collegamento organico, conferendo all'*éthos* medesimo l'immagine di un sistematico discorso d'insieme, valore di per sé, senso (senso, chiaramente, di un non-senso, di uno smarrimento di senso, cioè senso nel suo essere rappresentativo di un non-senso, traduzione del non-senso in senso). L'aporema, ancora una volta, del nulla di senso a rappresentazione di senso, del Nulla a rappresentazione di Essere e/o di Dio, quindi l'immagine del Nulla in quanto soggetto. Sotto questo riguardo, e limitatamente a ciò conclusivamente, il Nulla definisce il soggetto della desoggettivazione, il Discorso/pro-getto come pensiero e come *éthos*, la *cosa* della rappresentatività universale.

<sup>15</sup> Cfr., al proposito, M. HEIDEGGER, *Die Zeit des Weltbildes*, cit., p. 101.

Il Logos giovanneo e il *Geist* hegeliano sono la verità senza la vita o, per meglio dire, sono la *ratio* che si contempla la vita, ma solo in sé, per implicazione, o come nel caso di Hegel, per irrisolta contraddizione. La verità (il Logos, il *Geist*) pro-getta le proprie manifestazioni, in esse si rivela: pro-getta Dio e pro-getta il mondo, rivelandosi in Dio e nel mondo. È la luce che si irradia in quanto parola disperdendo le tenebre del Nulla, conducendo a chiarezza di concetto, a linguaggio, l'oscurità della strutturale ineffabilità del Nulla, eliminando ogni zona d'ombra, ogni invisibilità, ogni dato non riconducibile alla chiara e distinta evidenza, alla "realtà" in quanto tale. Originarie, dunque, sono le tenebre del Nulla. Originario, cioè, è il Nulla. La verità, allora, pro-getta, si rivela, *crea* a muovere dal Nulla; in altre parole, si dà un apparire del Nulla, o l'Essere si dà in quanto presenza del Nulla. Si rammentino le parole del IV Evangelo: «In principio era il Logos [...] tutto è stato fatto / per mezzo di lui, / e senza di lui niente è stato fatto / di tutto ciò che esiste». Il Logos, ripeto, non Dio, oppure Dio per approssimazione e correzione finale dell'argomentazione: «e il Logos era Dio». Una *creatio ex nihilo* quale originario tormento privo di estasi della successiva tradizione patristico-scolastica: *productio rei ex nihilo sui et subiecti*. Nel quadro di una eternità del Logos intervengono decisivi elementi temporali, di cui Dio medesimo sembra essere momento di scansione, istantanea cesura tra un *ante rem* in quanto Nulla ed un *post rem* rispetto al Nulla in quanto Dio e uomo/mondo. Come a dire: nel progetto del Logos è l'incantamento temporale/eterno rappresentato da Dio a segnare una separazione nel tempo: il tempo del Nulla (ma che senso può avere una simile espressione?) e il tempo del creato. Se il mondo, e con esso l'uomo e tutti gli enti del mondo, viene creato dal Nulla per istantanea (temporale/eterna) decisione divina, allora Dio interviene su un Nulla che da ogni lato ed eternamente lo circonda o, per meglio dire, è il Logos che tramite la decisione divina interviene su questo Nulla. Il che equivale a dire che è appunto il Nulla stesso a costituire il luogo originario, lo sfondo, l'*éthos* del Logos e di Dio e che dunque è il Nulla, in ultima istanza, che pro-getta il Logos, Dio e la decisione di Dio di intervenire sul proprio *éthos*, sul Nulla in sé. Attraverso la decisione di Dio, allora, il Nulla si pro-getta in quanto tempo e in quanto spazio, e in quanto mondo ed enti, sostanziando di se medesimo Dio e il mondo e gli enti. Evidentemente, un Nulla così inteso non è un Nulla bensì è un qualcosa, ed un qualcosa di assai fondamentale, cioè è Essere, Essere nella sua pienezza d'essere, di senso. L'affermazione teologica della *creatio ex nihilo*, oppure, nella lettura patristico-scolastica, la *productio rei ex nihilo sui et su-*

*biecti*, conduce direttamente ad un destino tragico per il mondo e per gli enti, alla determinazione della loro stessa essenza come indistinguibile dal Nulla che li pro-getta: in quanto originario, radice di ogni presenza, nonché presentificarsi di per sé, il Nulla è l'essenza del mondo e degli enti, è il loro senso. Mondo ed enti, così, sono essi stessi nulla, meri epifenomeni di contingente evanescenza, meri esistenti di una semplice autorappresentatività che riscontra solo nella superficiale autoreferenza d'immagine il senso d'Essere della loro esistenza. La *creatio ex nihilo* si iscrive pienamente, *sub specie theologiae*, nel medesimo discorso che *sub specie philosophiae* trova espressione nella *ratio* in quanto principio logico/ontologico: distanza dalla vita, riduzione della vita a linguaggio, venir meno delle soggettività individuali e della loro *physis*. L'oblio teologico e metafisico della vita è dunque quell'oblio dell'Essere e, sul piano più direttamente teoretico ed etico, del senso d'Essere-per-la-nostra-esistenza, che come etografica autorappresentatività ed autointelligibilità del *Kulturwert* si sostituisce in quanto senso e valore – e fondamentalmente in quanto universale soggettività cosale – ad ogni senso e valore che sia eccedente rispetto a questo *éthos* eternizzato, riassunto a Discorso, ed in sé esaurente ogni senso: la verità è l'adeguata immanenza a un tal Discorso.

Sotto questo profilo, allora, ritengo che valga esattamente l'opposto di quanto si legge nella Enciclica di Papa Benedetto XVI. La questione della *creatio ex nihilo* è inserita nel quadro di una riflessione interessante e complessa sul Discorso in quanto nichilistica perdita del senso della soggettività umana nell'età della tecnica <sup>16</sup>. In questione è l'autonomizzarsi della tecnica rispetto all'uomo, proprio quel che sopra abbiamo espresso come sostituzione etografica del *Kulturwert* in quanto senso e valore ad ogni interrogazione di senso d'Essere, interrogazione che di per sé, come si ricordava, indica eccedenza rispetto all'*éthos* del *Kulturwert*. Scrive Papa Benedetto: «La razionalità del fare tecnico centrato su se stesso si dimostra però irrazionale, perché comporta un rifiuto deciso del senso e del valore. Non a caso la chiusura alla trascendenza si scontra con la difficoltà a pensare come dal nulla sia scaturito l'essere» <sup>17</sup>.

Si assiste, in questo passo, alla riproposizione di tutti i temi del logici-

<sup>16</sup> Cfr., al proposito, *Lettera Enciclica "Caritas in Veritate"*, cit., in particolare pp. 112-113. In queste pagine, in cui, sotto alcuni riguardi, risuonano temi propri della cosiddetta antropologica filosofica della prima metà del Novecento tedesco, nonché del Feuerbach degli anni 1839-1846, la tecnica viene scorta quale dato connotato alla stessa natura umana; l'uomo non può sussistere altrimenti che operando. Della sua essenza fa parte l'operare, cioè il ricercare trasformando, non il semplice trovare. In questo senso, la tecnica viene connessa ad un dato conoscitivo, finalizzato all'operare stesso, e ad un dato etico, la libertà e del conoscere e dell'operare.

<sup>17</sup> *Ivi*, p. 119.

smo metafisico, sia sotto il profilo *stricte* filosofico che sotto quello propriamente teologico, con, ancora, il rovesciarsi di un dato di reale “immanenza” (*Kulturwert* ed *éthos*) in una generale dimensione di trascendenza, con la conseguenza di una notazione di errore teoretico e di male morale nella forma del non riconoscimento del trascendente in quel che di fatto, tuttavia, non è tale. In buona sostanza Papa Benedetto afferma che la tecnica è irrazionale poiché, non accogliendo nel proprio “fare” senso e valore, non sa scorgere ragione alcuna. Il che è come dire che senso e valore risiedono nella ragione (appunto, nella categorialità del *lógos*, nella distanza dalla vita). Ed afferma che senso e valore, cioè ragione, non appartengono alla tecnica poiché, nel proprio riferirsi esclusivamente a se stessa, la tecnica non sa trascendersi, vale a dire non sa scorgere la propria scaturigine in quella ragione (*lógos*, Dio-Logos) che la trae fuori dal Nulla e le permette di essere.

Vale l'esatto contrario, come si diceva, e sotto ogni riguardo: la chiusura alla trascendenza deriva proprio dall'idea di una creazione dal Nulla, dall'idea di un Essere derivante dal Nulla (e dunque dal Nulla in quanto pro-gettante l'Essere stesso), da un Nulla, cioè, che in quanto Nulla è anche il nulla del senso e del valore. Per questa via, infatti, si giunge ad un ente che, in quanto presenza di un Essere pro-gettato dal Nulla e dunque Nulla in sé, non è niente, la cui essenza è temporale evanescenza. Il senso e valore di questo ente, poiché senso e valore di un ente che è *in essentia* un niente, e dunque senso e valore di niente, non può risiedere nell'ente se non come forma del niente, e dunque, per sussistere in quanto senso e valore, dovrà ricercarsi in un qualcosa che si pone a “surrogato”, a “sostituto”, di senso e di valore: appunto il *Kulturwert*, l'*éthos*, la totale immanenza tradotta nelle forme della oltretemporalità e della eterna, immutabile, autosussistenza e trascendenza. Se dunque solo nel *Kulturwert*, nell'*éthos*, si pone il senso e il valore (la ragione di una verità o l'unica realtà che conferisca senso e valore all'ente), allora è nella totale immanenza del *Kulturwert*, dell'*éthos*, nell'ente (che è appunto un niente) che si dà *substantia*, *essentia*, all'ente medesimo, traendolo fuori – pur se nella evanescente forma della rappresentatività d'immagine –, dalla sua essenziale insussistenza. Se sulla base di un tale “logicistico” rovesciamento di senso e di valore *Kulturwert* ed *éthos* rappresentano la verità, il senso e il valore dell'ente, la dotazione di un contenuto non evanescente, ne consegue, necessariamente, che è nell'essere adeguati a *Kulturwert* ed *éthos* che si dà autentico sapere e che, conseguentemente, come si accennava, ogni dato di trascendenza che non siano *Kulturwert* ed *éthos*, e ogni agni-

zione di eccedenza rispetto a *Kulturwert* ed *éthos* si configurano per irrevocabili errori, dal momento che non si può trascendere la trascendenza e che non si può eccedere rispetto alla verità, se non appunto, cadendo in errore.

Ma è allora evidente come non sia la difficoltà nel pensare ad un Essere scaturito dal Nulla quel che chiude alla trascendenza, bensì come sia proprio una tale scaturigine dal Nulla a determinare l'esigenza di una assoluta immanenza *di e ad* un qualcosa che nella sua forma di sostituto traduce il "falso" nel "vero", determinando, nel complesso, una paradigma metafisico-teologico, un Discorso che è il *Dio-cosa*, la falsa verità o la verità del falso (e che tuttavia, in quanto "verità", non consente trascendenza alcuna ma esclusivo adeguamento, esclusiva appartenenza a sé). Se l'essenza dell'ente è Nulla, se il Dio dell'uomo è Nulla, l'ente trova una propria essenza in questo Nulla, o nelle forme di presenza (*Kulturwert*, *éthos*) di questo Nulla, ed in ciò è adeguato ad un *vero* secondo le figure che questo assume nella teologia e nella metafisica. Non vi è trascendenza, anzi non si può richiedere trascendenza rispetto a ciò, poiché la trascendenza, in un quadro di *creatio ex nihilo*, si mostra appunto, per i motivi osservati, come errore (e come male morale).

Nelle parole di Benedetto XVI vi è poi da sottolineare un aspetto che investe direttamente la ragione, la ragione in quanto *lógos*, o forse, meglio, in quanto Logos pro-getto di Dio e dunque in quanto Nulla pro-getto del Logos/pro-getto di Dio. Rileggiamo: «La razionalità del fare tecnico centrato su se stesso si dimostra però irrazionale, perché comporta un rifiuto deciso del senso e del valore». Ma il "fare" tecnico non è irrazionale poiché mancante di senso e valore; il fare tecnico è mancante di senso e valore poiché espressione della razionalità come universale desoggettivazione, come discorsiva cosalità, come Sistema. Il fare tecnico è, in realtà, sempre razionale, ove la ragione venga intesa su questo sfondo, ad esito di una *creatio ex nihilo* che appunto riduce l'ente a niente e che pone se stessa a verità priva di ogni possibile trascendimento se non, come si diceva, secondo la connotazione di una eccedenza pensata in quanto tale come errore. Una ragione, questa, che non implica questioni di senso d'Essere dell'ente, riassumendo nei propri modi di dislocazione mondana e situazionale la realtà/verità medesima dell'ente. La ragione, appunto, del fare tecnico, quella "logica del mondo" che si svolge non secondo stilemi etici ma secondo criteri funzionali e strumentali, indifferenti nei riguardi di ciò che sia bene e sia male, di ciò che sia vero e sia falso, e che non abbisogna di trascendenza alcuna. Una ragione che si innesta in un

vuoto d'origine, in un Nulla eteronomo e violento, in una mancanza ontologica di senso, in sé reiterando il Nulla del pro-getto logico originario. In definitiva la ragione metafisica degli illuministi, dei positivisti, dei "tanto spensierati tecnici ed ingegneri" e dei teologi, che grazie alla luce oscura del Nulla e di Dio rischiarano il mondo e ne delinea una univoca verità incarnata nella eternità dell'*éthos*: è questa ragione metafisico/teologica a condannare l'uomo, e/o l'ente, nella mera immanenza e nella totale appartenenza, proprio eliminando l'interrogazione stessa sul senso, dal momento che il senso si situa nella nientificata sostanza della ragione stessa.

Ed è allora sotto un tale riguardo che la distanza dalla vita si afferma come vita, nella dimenticanza non solo dell'esigenza di una esplicazione del lutto, ma anche del fatto stesso che vi sia un lutto da esplicare. Il soggetto del fare tecnico non ha più un oggetto "triste" su cui pensare e di cui prendersi cura, né una "gioiosa" prospettiva di salute: nel "deserto che cresce intorno" il deserto è la vita stessa, e la tecnica è non solo il fare ma anche il pensare di questa non-vita.

La metafisica che si pro-getta in quanto oblio dell'Essere/Vita trova nelle parole della teologia la conferma di un tale oblio: la tecnica, la ragione tecnica, dice Papa Benedetto, «è un fatto profondamente umano, legato all'autonomia e alla libertà dell'uomo. Nella tecnica si esprime e si conferma la signoria dello spirito sulla materia»<sup>18</sup>. Una tale visione ordinaria della tecnica, di fatto, risponde in pieno al pro-getto metafisico della dimenticanza, o alla "strategia" di desoggettivazione/sostituzione propria del Discorso. La tecnica come «signoria dello spirito sulla materia» costituisce l'atto finale di quella strategia: la *physis* ridotta al Logos, o al *lógos*, la vita sostituita con il Logos, riassunto nella temporale/oltretemporalità delle sue forme tecniche. Nelle parole di Papa Benedetto, così, la tecnica si riconnette ad un dato conoscitivo (Logos, Spirito, come contemplazione dell'Essere) e ad un dato etico (la libertà e l'autonomia dell'uomo che nello scegliere secondo un fare ed un pensare tecnico al contempo sceglie la verità, cioè la contemplazione dell'Essere in quanto Logos e Spirito). Insomma, solo Discorso, solo deserto! Solo il Nulla a sostanza degli enti a scaturire da un Logos che è di per sé, come si osservava, pro-getto di un aporematico Nulla originario.

Se, allora, nel logicismo, tanto metafisico quanto teologico, gli enti sono ridotti a niente, quella domanda sul perché non fare il male non può ottenere risposta, né secondo l'asserzione diretta della non lesività ("non fa-

<sup>18</sup> Lettera Enciclica "Caritas in Veritate", cit., p. 113.



re il male”), né, tanto meno, secondo l’asserzione altrettanto diretta di un limite prescrittivistico (“si deve fare il bene”). Vengono infatti meno i presupposti stessi del non fare il male (e/o del fare il bene), ma vengono meno anche i presupposti della domanda “perché non fare il male?”. Nel nichilismo del logicismo teologico e metafisico si registra un paradosso: non v’è proprio la possibilità di fare il male! Fare del male ad un ente che è niente significa fare del male a niente; appunto non fare il male, né fare il bene, né, a rigore, fare una qualsivoglia cosa! Il logicismo teologico e metafisico è una cultura dell’ “immateriale” che continuamente si scontra con una “materialità” dell’ente che in ogni caso fa, agisce, vuole, vive ... L’esistenza dell’ente è la testimonianza evidente della impossibilità della metafisica e della teologia, anche se la metafisica e la teologia, in quanto Discorso, Sistema, pro-getto di quell’ente determinano le coordinate medesime di sapere e di agire di quell’ente medesimo che, *in questo éthos, qui ed ora*, senza Discorso, Sistema e pro-getto neppure avrebbe la possibilità di esistere. Un po’, sotto alcuni riguardi, come l’Ulisse di Horkheimer e Adorno, che per vivere deve sacrificare la propria vita, che sempre per quel vivere ridotto alla forma del *non*, del *non morire*, per “sopravvivere” dunque, deve rinunciare ad ogni domanda di senso sul proprio medesimo vivere/sopravvivere. Il *Kulturwert* a sostituto di senso e valore è il rivestire di senso e valore d’immagine il niente dell’ente: il nostro guardare al Dio istituzionalizzato nelle Chiese, il nostro guardare al Discorso nelle sue articolazioni di potere. In un quadro nichilistico, non fare il male significa solamente non ledere il Dio istituzionalizzato (le Chiese) e non ledere i poteri dell’articolazione tecnico-razionale, non ledere, in una parola, l’*éthos* rappresentato nella propria oltretemporale immagine autoreferenziale. Per giocare con le negazioni (il che, in un quadro nichilistico, è del tutto lecito e gradito ai più ...), non fare il male significa non essere iconoclasti ... dunque essere completamente appartenenti all’*éthos*, al Discorso, al Sistema.

Nondimeno, se priva di un senso del trascendere, dello scarto rispetto ad una etografica immanenza, una riflessione non è studio per un sapere, limitandosi ad una matematica reiterazione del già-saputo, né è in grado di determinarsi ad orientamento etico, attestandosi alla semplice registrazione dell’*éthos qui ed ora*. Sono infatti un tale “senso” e un tale scarto a definire una agnizione di ulteriorità, aldilà di ogni matematismo ed etografismo e, dunque, a definire, radicalmente, un percorso di verità e di valore, oltre il Discorso, oltre il Sistema, oltre il pro-getto logico/nichilistico dell’Essere, o del Nulla quale radice d’essere dell’Essere. Il senso della

trascendenza è sempre motivo e situazione di eccedenza rispetto al Discorso. E questo senso può acquisire valenza non aporetica nell'ambito stesso dell'argomentazione teologica. Sotto questo profilo, sembra possibile una lettura dell'idea di *creatio ex nihilo* e/o di *productio rei ex nihilo sui et subiecti*, non sotto il riguardo "quantitativo", "calcolabile", "misurabile" e "matematico" a cui la teologia ufficiale, al pari dell'intera metafisica del Discorso, di fatto la riconduce, nondimeno mascherandola sotto un "velo" qualitativo di senso trascendente, d'Essere (un *quantum* temporale a discriminare della decisione divina; un *quantum* temporale che però si restituisce appunto nella forma della *qualitas* di quella decisione). Si tratta, insomma, di pensare la teologia stessa per quello che in sé è, aprendola ad una lettura manifestamente "quantitativa". Sotto questo profilo, l'idea di *creatio ex nihilo*, mostra la sua effettiva valenza: semplice dato di privazione logica che non riguarda la dimensione d'Essere. Si tratta, in altre parole, di relativizzare, della teologia, il contenuto di senso, correlandone la significazione di negatività al dato temporale dell'apparenza, cioè negando dell'apparenza stessa la sovrasignificazione ad essenza, eternizzando quel *quantum* di tempo che si condensa in un'apparenza che si pensa per oltretemporale, cioè in quanto *essentia*, ma che altro non è se non cristallizzata evanescenza temporale appunto pensata in quanto essenza e dunque in quanto eterna. L'aprirsi, in questo senso, potremmo dire "disvelante", della teologica *creatio ex nihilo* scioglie il *quantum* temporale della decisione divina in una ermeneutica della simultaneità. Il riportare il qualitativo al quantitativo, lo smascherarne la inversione sostitutiva, la lettura solo in senso privativo, logico, invece che in senso assoluto, ontologico, del *non* della *creatio ex nihilo*, rappresenta quell'apertura al trascendente che la teologia nega proprio nella misura in cui l'afferma, e consente di liberare – in direzione emancipativa rispetto al logicismo teologico stesso – la decisione divina dall'ambito di una eterna evanescenza temporale, vale a dire da una commistione indebita di essere e non-essere, cioè dalla struttura radicale medesima dell'intera argomentazione nichilistica. Una ermeneutica della simultaneità può infatti rinviare ad un'idea di decisione divina – e fondamentalmente, di creazione – come totale simultaneità quale *continuum* eterno privo di ingiustificabili cesure temporali tra un *ante rem* fatto di Nulla ed un *post rem* creato, cesure che appunto rigettano in pieno nell'aporema nichilistico e che, per i motivi osservati, negano la possibilità stessa di una trascendenza.

Leggere in questi termini la *creatio ex nihilo*, in altre parole, può rappresentare l'esplicitarsi di quelle feconde contraddizioni che si danno nel

logicismo teologico anche se, come si diceva, le conclusioni alle quali esso perviene non sono mai all'altezza di tali contraddizioni. Ed è lettura che mi sembra si possa riscontrare in una indiscussa *auctoritas* della tradizione teologica stessa, in Sant'Agostino, a muovere dal quale risulta possibile pensare soltanto logicamente, non in prospettiva d'Essere, la *creatio ex nihilo*, correlandone il senso di negatività a ciò che strettamente compete al negativo in quanto tale, vale a dire alla sola presenza in sé e per sé, e non, dunque, ad una presenza in quanto sostituzione e surrogazione d'Essere. Sotto questo profilo, la decisione divina prescinde da un *ante rem* fatto di Nulla e si dà quale recupero di un'idea di essenzialità non ridotta alle forme di una evanescenza temporale eternizzata a Discorso. Il *quantum* temporale della decisione divina che, come si è osservato, implica l'aporetica sostanzializzazione di un Nulla pro-gettuale, risulta così oltrepassato in una lettura che non *implicite*, ma direttamente sul fondamento di una assoluta simultaneità, contemporaneità, traduce il *nihil* (progetto stesso del Logos e di Dio) in un semplice *nulla di senso*, che cioè scorge un *nihil* limitato al nulla di un senso legato alla semplice presenza dell'apparire dell'Essere, liberandolo, così, dall'indebita ipostatizzazione del pro-getto originario. Una lettura, in altre parole, che, sulla scorta di ciò, sia in grado di definire la *creatio* medesima non come discrimine tra Nulla ed Essere/ente, bensì come discrimine tra nulla di senso e senso, come dotazione di senso, come cesura qualitativa nel quadro della semplice presenza, della evidenza di "realtà"; appunto come senso della trascendenza rispetto alla immanenza del *Kulturwert* e dell'*éthos* nell'ente, nonché, di converso, rispetto alla esclusiva appartenenza dell'ente al *Kulturwert* e all'*éthos*.

Scrivendo Agostino: «Di tutti gli esseri visibili il più grande è il mondo; di tutti gli invisibili è Dio»<sup>19</sup>. La trascendenza, o più esattamente, la trascendenza di Dio, o la trascendenza come senso d'Essere, è allora relativa a quel che è "invisibile", al non evidente, alla non riduzione del senso e del valore nel quadro di una "realtà" etograficamente significata a cui compete *soltanto* il mondo quale grandezza – insieme, Sistema – di ogni apparire; *soltanto*, appunto, dell'apparire («tutti gli esseri visibili»). L'invisibile è l'*ulteriore*, la *qualitas* del visibile, quanto non è misurabile e che riguarda il senso ed il valore nascosti del visibile, del plurale differenziarsi del visibile, una molteplicità di presenza di cui l'invisibile è esatta corrispondenza di senso essenziale («tutti gli invisibili»). L'invisibile è cioè

<sup>19</sup> AGOSTINO, *La città di Dio*, a cura di C. Borgogno e A. Landi, Roma, Paoline 1979<sup>2</sup>, p. 593.

una realtà non ridotta che conferisce senso e valore alla “realtà” stessa. Nelle parole di Agostino, il mondo è l'*éthos*, il visibile evidente, il cui senso non risiede nella visibilità, che è un nulla di senso, ma nella invisibilità di Dio, che dota di senso, appunto, la visibilità stessa. Il trascendere, come si diceva, rispetto alla realtà etograficamente significata, la determinazione di una ulteriorità. L'insistenza su Dio quale maggiore grandezza “degli invisibili” è uno sciogliere il gordiano *slogan* nichilistico della strettissima congiunzione *fides et ratio*, una apertura di senso aldilà del reale/vero in quanto visibile ed evidente, aldilà del chiaro, luminoso, distinto.

Nel riferirci al tema della “sdivinizzazione” teologica del mondo si è fatto riferimento a quella linea Hegel-Feuerbach che, sotto alcuni riguardi, trapassa in Heidegger. Agostino, attraverso Lutero, costituisce la radice teologica che agisce in Hegel e in Feuerbach, e le parole di Agostino sembrano risuonare in pieno in quanto scrive Heidegger, in una referencia alla metafisica della tecnica e del pensare per quantità, probabilmente anche sottintendendo l'esigenza di una “decisione” verso un Dio che non sia quello del discorso teologico e della istituzionalizzazione del divino stesso nelle differenti determinazioni temporali delle Chiese: «Il quotidiano opinare vede nell'ombra semplicemente la mancanza della luce, se non addirittura la sua negazione. Ma in verità l'ombra è il segno rivelatore, pur se impenetrabile, d'un nascosto illuminare. Secondo questo concetto di ombra, noi facciamo esperienza dell'incalcolabile come di ciò che, sottratto alla rappresentazione [*Vorstellung*], si fa nondimeno chiaro nell'ente ed annuncia l'Essere nascosto»<sup>20</sup>. Il mondo visibile è l'*éthos*, il Dio invisibile è il senso dell'*éthos*, e questo senso è “nascosto”, non è evidente, non è chiaro e distinto, ma proprio per questo, poiché nascosto, non evidente, umbratile, oscuro, è quel che dà senso alla luce medesima, che fa sì che si possa parlare di luce, così come il *non* fa sì che si possa affermare, ed il male che si possa parlare del bene. Certo, continuiamo a trovarci in un quadro teologico e dunque nichilistico, se non altro significato dal medesimo procedere per negazioni (il procedere nichilistico della presenza

<sup>20</sup> M. HEIDEGGER, *Die Zeit des Weltbildes*, cit., p. 112. La presenza di Agostino è comunque costante nel pensiero di Heidegger, come del resto, in Feuerbach e nell'intera filosofia classica tedesca (né altrimenti potrebbe essere, sullo sfondo di una Chiesa Riformata). Sull'argomento specifico, si possono vedere, ad esempio, le pagine dedicate in *Essere e tempo* alla ripresa di temi agostiniani in relazione all'idea di “opacità” del mondo e sulla sua implicita valenza di verità ridotta, e alla polemica nei riguardi del “primato del vedere”. Cfr., al proposito, M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer 2006, rispettivamente pp. 43-44 e p. 171. Su questi temi, si veda, ora, l'importante contributo di F. CROCETTI, *Heidegger interprete di Agostino. Il sé fra dispersione e integrazione*, in F. CROCETTI, *Anime belle. Poetica e modernità*, Firenze, Clinamen 2009, pp. 51-77.

del negativo nell'Essere, vale a dire l'investimento ontologico della parola (*non*), tuttavia con motivi non secondari di potenziale affrancamento dal mero etografismo in quanto al di fuori della congiunzione Nulla-Logos-Dio sotto l'egida del pro-getto. E in questo quadro, la *creatio* è appunto il fornire un senso d'Essere quale oltrepassamento del *nihil* in quanto nulla-di-senso di un reale ridotto alla verità autorappresentativa dell'evidente. Il Dio invisibile, la *creatio* di questo Dio, è sottrazione del vero alla metafisica priorità della visione, alla riduzione del reale ad evidenza chiara e distinta, cioè all'idea di realtà razionalisticamente ridotta nelle forme della semplice presenza.

### Conclusioni

Tuttavia, il Dio invisibile non è determinazione di verità, in quanto non è oltrepassamento del Discorso. Pur nel sottrarsi all'autoreferenziale rappresentatività di un'immagine pensata in quanto Essere, la *creatio* di questo Dio si pone infatti non a diretta determinazione di un piano ontologico significato in quanto vita, ma a più modesto indebolimento del pro-getto metafisico. E nella metafisica del pro-getto (anche se indebolito), l'Essere in quanto vita non si dà neppure come possibilità.

Il Dio invisibile, che reinterpreta il *nihil* come *nulla di senso* dell'evidenza, delinea, in altre parole, un'idea di *creatio* come dotazione di senso dell'evidenza medesima, togliendole la rappresentatività del vero in sé, in quanto evidenza reale, o in quanto realtà di per sé, spezzando, in tal modo, la catena Nulla-Logos-Dio-Mondo/Ente, scalzando alla radice il pro-getto originario del Nulla stesso. Ma, come si notava, tutto ciò si svolge sotto l'egida logicistica e nichilistica: la cesura del Dio invisibile, nascosto, non costituisce oltrepassamento del Discorso, né messa in mora del pro-getto metafisico, anche se, gettando un'ombra su di esso, ci consente di meglio vedere nella luce accecante del "fotografico" etografismo del *Kulturwert* e dell'*éthos*. La traduzione del *nihil* in *nulla di senso* continua a permanere nel quadro di una dimenticanza d'Essere che si rappresenta come verità e che si articola nel Discorso e come Discorso. Il nulla di senso non è definizione di senso, non è determinazione di essenzialità ma solo elusione di inessenzialità. Insomma, anche se per questa via risulta possibile una sorta di affrancamento dalla verità del falso autorappresentativo del Discorso, neppure per questa via, però, l'ente acquisisce un senso ed un valore che non siano evanescenti, di mera immagine, né l'Essere viene pensato come senso-d'essere-per-la-nostra-esistenza. Ancóra

un ente, dunque, come niente, e come niente di senso e di valore, e ancora, conseguentemente, la non possibilità di una prospettiva etica, non potendosi porre, in questo quadro, per i motivi a più riprese osservati, la distinzione tra bene e male, dal momento che risulta di fatto non sostenibile l'idea stessa di male, o di fare il male (né di bene o di qualsivoglia altra cosa). Nella richiesta di un senso e di un valore si rimane di fatto fermi alla impossibilità di porre un senso e un valore dal momento che si continua a connotare – in quanto dimenticanza dell'Essere come vita –, gli enti come Nulla per essenza.

Nietzsche è l'ultimo pensatore della metafisica, secondo Heidegger, poiché con la sua trasvalutazione dei valori continuerebbe a porre l'esigenza di un valore e dunque si limiterebbe a "rovesciare" l'immagine di un qualcosa che è solo immagine di per sé, *Kulturwert*<sup>21</sup>. Il motivo, però, per ricondurre Nietzsche alla storia della metafisica, non è quello che Heidegger adduce, anche perché il porre l'esigenza di un valore, per un pensatore come Nietzsche che fa della denuncia del nichilismo, del "deserto che cresce", chiave di lettura per l'intera tradizione, risulta il dato iniziale di quella denuncia medesima: un "preludio", potremmo dire, di avvenire da cui muovere per rileggere la storia, la tradizione stessa. Il motivo risiede, invece, nel fatto che pur nel porre costantemente insieme al "valore" la nozione di "senso", Nietzsche svincola il valore dal senso, rigettando, di fatto, l'idea stessa che si possa parlare di un senso e dunque, implicitamente, che si possa dotare di senso un valore. Come ho rilevato in altra sede<sup>22</sup>, Nietzsche appartiene alla metafisica (anche se non al suo "logicismo") proprio sotto il profilo del negare un senso d'Essere del mondo e dell'esistenza, continuando così, nel rifiuto di ogni "verità nascosta", a legittimare i criteri di verità del Discorso, l'etografismo di una immediata evidenza di presenza; il che ridefinisce il valore stesso come sostanziale etografismo a sua volta, eliminando, in tal modo, la possibilità medesima di una generale trasvalutazione. Nietzsche, in altre parole, è pensatore metafisico non per il fatto che continua a proporre un valore riducendosi ad immagine di negazione in quanto trasvalutazione, bensì per il fatto che il valore che propone non è un valore, neppure d'immagine (la quale implicherebbe la determinazione di un ente e/o soggetto dotato di

<sup>21</sup> «La metafisica moderna nel suo insieme, e in essa Nietzsche, resta ferma alla interpretazione dell'ente e della verità stabilita da Descartes»; «Poiché il pensiero di Nietzsche resta legato alla rappresentazione del valore, deve esprimere l'essenziale di sé in una forma volta a ritroso, come rovesciamento di tutti i valori». Cfr. M. HEIDEGGER, *Die Zeit des Weltbildes*, cit., rispettivamente p. 87 e p. 102.

<sup>22</sup> Cfr. F. BAZZANI, *Una matematica irrealità*, cit., pp. 15-16 et infra.

senso, di cui l'immagine fornirebbe rifrazione), ma è soltanto l'apparire di *un nulla di senso* sulla scorta di una riduzione del vero all'evidente della presenza o, radicalmente, di una negazione dell'Essere stesso a dato di un apparire in cui l'apparire medesimo si fa Essere e in cui il dato reale di conoscenza (e di interrogazione) è relativo esclusivamente al disporsi ed articolarsi di plurali quantità prive di senso qualitativo. È sotto questo profilo, allora, che Nietzsche partecipa della metafisica, approdando, insieme ad essa, alla positivistic mancanza di senso e di valore, al razionalismo nichilistico, accecante, del tutto evidente della tecnica, privo di zone d'ombra, alla "decapitazione", con le parole di Husserl, della filosofia in sé e per sé quale interrogazione di senso d'Essere e posizione di un valore per l'agire.

Nietzsche, l'ultimo pensatore della metafisica, per Heidegger, ma col quale Heidegger stesso condivide un fondamentale presenzialismo, diventa, con Adorno – che estremizza, come talvolta gli accade –, l'emblema stesso dell'intero Discorso: «Nietzsche, avversario inconciliabile dell'eredità teologica nella metafisica, aveva ridicolizzato la distinzione di apparenza ed essenza, lasciando il mondo dietro le quinte ai suoi selvaggi, in questo concordando con tutto il positivismo [...] L'essenza è ciò che secondo le leggi dell'inesistenza è nascosto; negare che vi sia un'essenza, significa mettersi dalla parte dell'apparenza, dell'ideologia totale, quale è diventata ormai l'esistenza»<sup>23</sup>. Sanzione, appunto, di totale appartenenza etografica, priva di ogni senso del trascendere di senso e quindi priva di ogni agnizione di ulteriorità. Il contrapporsi di Nietzsche alla metafisica cade, anch'esso, sul piano di una presenza che assomma in sé ogni realtà; nella negazione di ogni seduzione di verità, questa realtà di presenza è l'unica verità che seduce, che continua a sedurre secondo la forma della inessenzialità e dunque secondo la forma del Discorso.

Le leggi dell'inesistenza che ridicolizzano l'essenza lasciano il mondo, l'*éthos*, e l'ente che abita il mondo, nelle mani delle articolazioni "pratiche" del Discorso, in balia delle immagini incarnate nei fantasmi della evanescenza, in conformità alle quali un'esistenza sostanziata di Nulla viene dislocandosi sempre più distante dalla sua originaria dimora vitale, quindi sempre più violenta, sempre meno capace di decidere, sempre più assoggettata alle eteronome prescrizioni della nuova soggettività tecnico/positivistica, accecantemente evidente, del Sistema. E ciò vale tanto

<sup>23</sup> TH. W. ADORNO, *Dialettica negativa*, trad. it. di C. A. Donolo, Torino, Einaudi 1970<sup>2</sup>, p. 151.

per l'*éthos* esteriore dell'ente quanto per il suo *éthos* interiore, vale cioè come stato, diritto, costume sociale, e vale come quell'intimo senso di colpa che arriva laddove – ricorda Freud – stato, diritto e costume sociale non riescono ad arrivare, sì da conformare il pensare ed il sentire stesso dell'ente nella forma aliena di una soggettività di personale inappartenenza: quella «ideologia totale, quale è diventata ormai l'esistenza» di cui parla Adorno.

L'ideologia totale che regola l'esistenza è il Discorso quale totale immanenza, quale inglobamento della trascendenza medesima nel suo negarne la possibilità in quanto tale, nel suo a sé riassumerla: la trappola, questa, in cui cadono gli "oppositori" del sistema ed anche (sotto il profilo osservato) lo stesso Nietzsche, nonché il controverso logicismo heideggeriano, la sua ambigua teologia senza Dio, la sua agnizione al divino secondo le forme celanti/disvelanti del linguaggio. Una ideologia totale che si maschera dietro lo *slogan* della verità evidente nella sua realtà, dietro una *critica* che assume tuttavia le forme della assertività oracolare, dogmatica, di per sé teologica anche se, appunto, nell'assenza di un Dio (il visibile evidente, l'apparente come nuova divinità), priva della percezione stessa di un senso di verità aldilà del visibile evidente, incapace di cogliere come la stessa questione del Dio sia, in ogni caso, posizione di un problema di senso e di valore.

Lo sfondo, ancora una volta, è quello di un "oggettivo" adeguarsi al Sistema senza la coscienza di esservi adeguati; il che denuncia, per contrasto, una carenza di possibilità di comprensione di quel Discorso per una liberazione da quel Discorso. Si procede, appunto, "matematicamente", "realisticamente", positivisticamente, nichilisticamente, teologicamente, abbracciando in tutto la pervasività di una autoreferenziale *ratio* che ha in sé la potenzialità medesima dell'annullamento dell'individuo e della sua ontologica, vitale umanità, nonché, sul piano direttamente etico e pratico, la potenzialità dell'annullamento della relazione uomo-con-l'uomo/uomo-con-il mondo, cioè soggetto-oggetto e soggetto-soggetto, in nome di una *cosale presenza*.

È questo, in ultima istanza, il contenuto più peculiare della "logica del mondo": la negazione di ogni senso, la riconduzione del "trascendere" e dell' "eccedere" ad errore e male. È questa, allora, la cornice che legittima la domanda "perché non fare il male?", quando quella domanda non potrebbe neppure esser posta dal momento che in quella cornice, come si è osservato, non è proprio possibile fare il male, né fare il bene, né fare



alcunché! Sotto questo profilo, la “logica del mondo” risulta espressione ben organizzata, in cui tutti i componenti stanno armonicamente insieme, di una violenza originaria sempre riprodotta in ogni ente, e sempre trasmessa da ente ad ente, e di una eteronomia radicale che si disloca nelle esistenze degli enti regolandone l’*éthos* interiore ed esteriore.

Ma neppure l’asserzione del “non fare il male”, anche se obliqua rispetto a quella domanda, anche se per sua struttura eccedente in quanto da essa prescinde, è in grado di definire il contenuto di una “logica morale” che sappia orientare l’agire sulla base di un senso e di un valore. Una tale asserzione si riduce a condizione della morale in quanto tale e dunque, sul piano del sapere, si limita alla sola indicazione di uno spiraglio al di là del Discorso, ad una agnizione di verità, senza però poter cogliere una verità, una compiutezza di senso d’Essere. Certo, la sua strutturale eccedenza si mostra come recupero di una dimora vitale, dunque come non violenza, e come prospettiva di autonomia, dunque come cesura dell’eteronomo articolarsi dell’*éthos*. Ma ciò può esser sufficiente in un quadro di senso e valore, oppure non risulta, di per sé, per la sua semplice dimensione di pre-condizione, costante denuncia di un limite tanto del sapere quanto della morale?

Vi è un limite, infatti, dato dalla precondizionalità medesima e da una fluente, non ben determinabile, possibilità di “oltre”. Tuttavia, come si osservava in apertura di questo lavoro, la formulazione medesima “logica morale” è – pur nel limite generale della pre-condizione e della non determinatezza della agnizione di ulteriorità –, di per sé indice di eccedenza rispetto alla formulazione “logica del mondo”, ma potremmo anche aggiungere che la formulazione stessa “logica del mondo” si mostra, proprio perché sussiste in quanto formulazione, come non appartenente *in toto* al mondo. Inoltre, nel quadro di una “logica morale”, l’asserzione “non fare il male” rinvia ad un sapere che implica la premessa di una significatività ontologica, cioè rinvia ad una dimensione di ulteriorità rispetto all’*éthos*, al Discorso/Sistema/Pro-getto; questa asserzione eccede – in quanto incentrata su un soggetto che non compie il male (su un soggetto che “agisce giustamente” poiché “conosce rettamente”) – rispetto alla desoggettivazione a cui la logica del mondo costringe l’esistenza nella sua totalità, sì da negare ai soggetti la possibilità stessa di esser soggetti e dunque la possibilità stessa di una relazione, cioè di una morale, di una “vita retta”. Sotto questo riguardo, la sussistenza della relazione e la consapevolezza di una tale sussistenza, il prendersene cura, è quanto consente, in ultima analisi, di non parlare, pur nella consapevolezza del limite conoscitivo ed

etico, di fallimento della morale e di impossibilità di un sapere di verità. Se l'etica viene pensata nell'ambito della relazione di un soggetto umano con l'altro soggetto, essa, nella desoggettivazione della razionalità del Discorso/Sistema/Pro-getto (nella riduzione a strumentalità e funzionalità di questa ragione esprimente solo una realtà reificata, *cosale*) risulta, come si diceva, portatrice di un sapere, e a sua volta radicata in un sapere di per sé costantemente eccedente rispetto al sapere proprio del desoggettivato/desoggettivante soggettivismo (cosalismo) etografico. La riconosciuta non liceità della domanda "perché non fare il male?", insieme all'asserzione diretta "non fare il male", pur con i limiti di precondizionalità osservati, risulta, così, sempre sapere della relazione e del prendersene cura, definendo, conseguentemente, un'eccedenza che è simultaneamente teoretica e pratico-morale, indicativa di senso e valore.

È allora nel significato di questa eccedenza che possiamo scorgere la dimensione di un risanamento, il praticarsi di una *fröhliche Wissenschaft* quale risoluzione della denuncia che mestamente il sapere ha compiuto. La scienza triste ci ha mostrato la reale, umbratile, pienezza dei soggetti umani, la gaia scienza ci consente di guardare alla loro umbratilità come ermeneutica della luce, come riscrittura della luce stessa.

Tutto questo passa attraverso un sapere che non sia pensato come semplice ri-conoscimento, dal momento che il semplice ri-conoscimento non potrà attestarsi che alla totale appartenenza al già-saputo, riducendo a errore e a male ogni eccedere e trascendere; il sapere come ri-conoscimento del già-saputo è la metafisica impossibilità di cesura e di apertura. «Noi dobbiamo *apprendere* – scrive Nietzsche – *in un modo diverso*, affinché si possa finalmente raggiungere, forse molto tardi, ancora qualcosa di più: il sentire in un modo diverso»<sup>24</sup>. «La coscienza reagirà spontaneamente – scrive Adorno – nella misura in cui riconosce il male, senza accontentarsi della conoscenza»<sup>25</sup>.

<sup>24</sup> F. NIETZSCHE, *Aurora*, ed. it. a cura di G. Colli e M. Montinari, Milano, Mondadori 1981, p. 71.

<sup>25</sup> TH. W. ADORNO, *Dialettica negativa*, cit., p. 256.